

Alimentation, altérité et socialité: Remarques sur les tabous alimentaires coraniques
Author(s): MOHAMMED H. BENKHEIRA
Source: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, Vol. 38, No. 2, Interdits comparés (1997), pp. 237-287
Published by: Cambridge University Press
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23997499
Accessed: 18-01-2017 10:08 UTC



MOHAMMED H. BENKHEIRA

Alimentation, altérité et socialité

Remarques sur les tabous alimentaires coraniques

Les prohibitions alimentaires occupent une place importante en islam (1). Dans le quotidien, c'est par là que se manifeste l'appartenance de tel ou tel individu à l'islam, même quand il n'est pas pratiquant. Des individus qui n'éprouvent aucune répugnance à s'enivrer, sont écœurés à l'idée de manger du porc. Ils s'abstiennent de consommer une viande qui leur paraît douteuse. Les prohibitions ne constituent point la principale préoccupation des oulémas, comme l'atteste leur modération et leur esprit de conciliation s'agissant de la nourriture carnée des juifs et des chrétiens, alors que pour la masse des fidèles, elles sont vitales (Benkheira, 1995). Une récente enquête a montré que seule une infime minorité des immigrés nés en Algérie déclare ne jamais manger de viande illicite (2). Si l'on n'y prenait garde, une telle formulation pourrait laisser entendre que les interdits rituels liés à l'alimentation carnée sont en passe d'être abandonnés. Pourtant on peut interpréter d'une autre manière les réponses des enquêtés : c'est parce que pour une majorité de musulmans peu d'aliments carnés paraissent licites, qu'ils déclarent ne jamais manger de viande *halâl*. Ainsi la réponse relève plus du jugement évaluatif que du constat — c'est parce qu'ils ont un plus grand souci de licéité que ce qu'ils mangent leur paraît illicite.

La place occupée par ces prohibitions n'est pas sans évoquer un paradoxe. Références cardinales pour les fidèles, elles ne sont guère nombreuses. La seule espèce animale explicitement interdite par le Coran est le porc. Et, exception faite des boissons fermentées, toutes les prohibitions alimentaires concernent le régime carné. C'est pour cela que définir la liste des animaux impropres à la consommation selon la loi

(1) Le Coran sera cité dans la traduction de Denise Masson (La Pléiade).

(2) « Les immigrés qui déclarent ne jamais manger de viande non *halâl* sont très peu nombreux, un maximum de 4% étant atteint parmi les personnes nées en Algérie » (Tribalat, 1995 : 10).

Mohammed H. Benkheira, Université d'Alger (Alger).
Arch. europ. sociol. XXXVIII, 2 (1997), 237-287—0003-9756/97/0000-682 $07.50 per art + $0.10 per page © 1997 *A.E.S.*

islamique impose le recours aux traités de *fiqh*. Cependant, on doit noter que ceux-ci ne sont pas toujours d'accord entre eux, y compris à l'intérieur de la même école. Il n'est pas rare de voir attribuer au même auteur deux, voire même trois positions différentes. Pour ces raisons, il nous a semblé utile de commencer par quelques remarques préliminaires sur les problèmes particuliers posés par notre recherche.

Problèmes de méthode

Le chercheur qui veut étudier les prohibitions alimentaires en islam est confronté à plusieurs difficultés. La première se rapporte à la position — dont il faut se départir absolument — qui assimile judaïsme et islam : on tient pour acquise l'idée que l'islam, religion sémitique, a été « influencé » (3) par le judaïsme et que par conséquent les contenus rituels communs à l'une et l'autre religions doivent être traités comme semblables. C'est ainsi que procèdaient souvent les orientalistes du début du siècle (4). Comme les prohibitions alimentaires de l'islam ressemblent beaucoup à celles du judaïsme, on ne résiste pas alors à la tentation de les examiner à la lumière de l'analyse du judaïsme, beaucoup plus développée sur ce plan que celle de l'islam. Par conséquent, on s'attache ici à « oublier » le judaïsme, d'autant plus qu'il s'avère que le modèle interprétatif si stimulant proposé par Mary Douglas (1971 : 61-76) au sujet des prohibitions alimentaires hébraïques est inapplicable à l'islam (5). Une fois que l'on a pris conscience de cela, il devient nécessaire de reprendre le problème à zéro.

La seconde difficulté tient à la confusion entre islam et société islamisée. C'est pour cela qu'il est extrêmement important de bien distinguer les plans de l'analyse : on ne doit pas confondre l'islam comme religion et telle société islamisée. Car si les interdits alimentaires caractéristiques de l'islam se retrouvent nécessairement dans toutes les

(3) On peut citer à ce sujet les critiques de Michel Foucault, formulées il y a un quart de siècle à l'encontre de la notion d'influence telle qu'elle est utilisée dans l'histoire des idées : « [Elle] fournit un support — trop magique pour pouvoir être bien analysé — aux faits de transmission et de communication ; qui réfère à un processus d'allure causale (mais sans délimitation rigoureuse ni définition théorique) les phénomènes de ressemblance ou de répétition ; qui lie, à distance et à travers le temps — comme par l'intermédiaire d'un milieu de propagation — des unités définies comme individus, œuvres, notions ou théories » (1969 : 32).

(4) C'est ce qui soulève la colère de A. Badawi (1989 : 79-80 et 88-90).

(5) On doit observer que M. Douglas néglige un pan important des prohibitions hébraïques — à savoir tout ce qui concerne les lois de la *cachrout* (Wigoder, 1993).

sociétés où l'islam continue à être une religion vivante, même si ce n'est qu'auprès d'une minorité, il y a de nombreux interdits alimentaires dans les sociétés islamisées qui s'expliquent indépendamment de toute référence à la doctrine juridico-religieuse de l'islam. Ainsi les Touaregs, qui peuvent manger de nombreux reptiles, s'abstiennent de consommer le varan, tabou pour eux, en raison de croyances qui leur sont propres et qui assimilent ce lézard à un de leurs ancêtres, métamorphosé ainsi par Dieu (Gast, 1968 : 250 et 270 ; Lhote, 1984 : 118) (6). Dans le cas des sociétés musulmanes, il faut donc tenir compte à la fois du discours des oulémas, explicite et formulé dans les grands ouvrages de *fiqh*, et du discours implicite des populations prises dans leurs déterminations historiques et leur singularité. Le monde islamisé n'est ni un univers uniforme, ni un magma. Il y a donc toujours *deux* systèmes d'interdits — au moins — qui se recouvrent et non un seul. Néanmoins, ces deux systèmes ne sont pas séparés par une paroi étanche ; ils se « contaminent ». Alors que dans la doctrine mâlikite le vautour est déclaré licite, personne n'en mange au Maghreb (7). Si l'interdit qui frappe le vautour ne fait pas partie de la loi islamique dans la version mâlikite, c'est qu'il relève d'un autre système d'interdits, sous-jacent au système canonique du *fiqh*. On peut faire l'hypothèse, pour expliquer cet écart entre les interdits canoniques et les interdits effectifs, d'un système implicite, contraignant mais refoulé. Ce système ne peut être évoqué par les fidèles que sous l'appellation de « traditions » ou « coutumes » (8). Dans ce sens nous proposons de distinguer trois catégories de tabous alimentaires : 1) les tabous qui trouvent leur fondement dans un texte sacré (Coran, sunna) (9) ; 2) les tabous qui ont leur fondement dans un savoir profane comme la médecine (exemple : ne pas manger en même temps du poisson et du lait) — dans ce cas la sanction est immédiate, c'est généralement une maladie ; et 3) les tabous qui ont leur fondement dans la cou-

(6) Dans d'autres régions du Sahara, on rencontre le même interdit (Champault, 1969 : 433).

(7) On fait dire au fondateur de l'École mâlikite : « Le renard et la hyène sont impropres à la consommation ; mais il n'y a pas de mal à manger les rapaces dans leur totalité, comme le vautour et l'aigle, qu'ils se nourrissent de charogne ou non » (*Jâmi'* : VII, 121).

(8) « Le paysan des montagnes du nord de l'Afrique, écrit Jean Servier, a appris à concevoir le monde de façon différente suivant qu'il pense en musulman pieux, en individu plus ou moins frotté de civilisation occidentale, ou en homme gardant en lui les souches profondes des traditions populaires. Ces conceptions ne se mêlent ni ne s'interpénètrent et aucune confusion ne naît de leurs divergences » (1985 : 124).

(9) Certains tabous posent quelques problèmes particuliers tout de même. En effet, selon de nombreux auteurs, dans les premiers temps de la prédication muhammadienne, il aurait été institué de se purifier les mains après avoir consommé une nourriture cuite sur le feu. On va même jusqu'à ranger les traditions au sujet du caractère impur de la viande de chameau dans la même catégorie. Une enquête à ce sujet reste à faire.

tume locale, comme ceux qui ont trait au Maghreb à la volaille, aux œufs et au poisson, relevés par de nombreux historiens et ethnographes. Ces derniers, quand ils n'ont pas tout simplement disparu, sont souvent transgressés. Par exemple, au Maghreb on croit que les hommes ne doivent pas manger le cœur de la poule pour ne pas hériter sa peur légendaire. Il arrive cependant que des hommes en mangent sans que cela n'en fasse évidemment des peureux ni qu'ils en souffrent particulièrement. Certains tabous, confrontés au rationalisme triomphant et envahissant, ont tendance à s'effacer ; ils seront repertoriés dans ce cas comme des « superstitions », c'est-à-dire comme des croyances sans fondement et illégitimes (10). Le parti pris ici est de s'en tenir au plan de la religion seule, pas seulement pour des raisons de méthode, mais surtout parce que les interdits islamiques doivent pouvoir s'expliquer selon la logique interne de la doctrine rituelle de l'islam. Reprenant la terminologie weberienne, l'on pourrait dire que c'est de *l'idéal-type* de l'islam qu'il sera question ici (11).

Une troisième difficulté tient aux sources. L'islam s'enracine certes dans des textes sacrés — Coran et hadîth — mais la norme est déduite de ces textes par le docteur de la Loi (*'âlim*, pl. *'ulamâ'*). Par conséquent, on peut se reporter à ces textes éminents pour prendre connaissance des prohibitions alimentaires, mais comme sur de nombreux autres sujets, les textes sacrés sont sinon muets du moins elliptiques et vagues. Si l'on veut prendre connaissance de la doctrine islamique, c'est plutôt dans la lecture des traités de *fiqh* qu'il faut se plonger. On doit cependant préciser que le travail des juristes consiste moins à justifier ou expliquer les nombreuses prohibitions alimentaires qu'à introduire *une cohérence* au moins sur le plan formel entre les diverses traditions, quelquefois contradictoires. En effet, il faut rappeler le caractère irréfragable du texte en islam : une fois admise comme authentique, une tradition doit être acceptée dans ses conséquences pratiques. En comparaison avec la tradition hébraïque, on ne rencontrera aucune classification ingénieuse des espèces animales afin de définir celles qui sont prohibées (12). On ne

(10) Ce rationalisme recouvre souvent une alliance, implicite ou explicite, entre réformateurs religieux et technocrates modernistes.

(11) Si l'on veut prendre en ligne de compte les sociétés islamisées, alors il serait nécessaire de distinguer entre plusieurs ensembles régionaux (Maghreb, Europe de l'Ouest, Afrique sub-saharienne, monde turc, monde iranien, sous-continent indien, etc.).

(12) Rappelons, en simplifiant, que cette tradition distingue trois zones — le ciel, la mer et la terre — auxquelles correspondent trois modes de locomotion des animaux — voler, nager et marcher/sauter. Les animaux qui volent doivent être munis d'ailes et de deux pattes ; ceux qui nagent doivent comporter des écailles et avoir des nageoires ; quant à ceux qui marchent/sautent, ils doivent avoir quatre pattes. Parmi les quadrupèdes, on distingue les animaux selon qu'ils sont ou non munis d'ongles, fendus ou non, et qu'ils ruminent ou non.

constate aucun effort exégétique de la part des oulémas dans ce domaine. C'est sans doute pour cette raison que les prohibitions alimentaires apparaissent arbitraires en islam. Elles ne semblent avoir aucune motivation, dans la mesure où elles sont fondées principalement sur des textes sacrés ou de pieuses traditions, voire sur des opinions émises par tel maître. Ce rôle important attribué aux traditions, prophétiques ou non, est à l'origine de quelques problèmes de taille. Cela explique pourquoi les différences entre doctrines juridiques sont si nombreuses — soit parce qu'elles ne retiennent pas comme authentiques les mêmes traditions, soit encore parce qu'elles n'en proposent pas la même interprétation ou n'en tirent pas la même règle. L'exemple de la viande de cheval est à ce propos éloquent. Alors que le mâlikisme la tient pour réprouvable, le hanbalisme et le shâfi'isme la tiennent pour licite. C'est pour cette raison qu'on s'en tiendra ici aux seules prohibitions qui font l'unanimité des différentes doctrines, en renvoyant à plus tard l'examen des prohibitions spécifiques à chaque doctrine. On doit ajouter dans cette perspective qu'il y a deux degrés dans la prohibition en islam — illicite (***harâm***) et réprouvable (***makrûh***). On est tenu à observer l'évitement du premier, non celui du second. Accomplir un acte réprouvable ce n'est pas commettre une faute (Linant de Bellefonds, 1965 : I, 78-85). Comme on vient de le rappeler, le mâlikisme tient la consommation de la viande de cheval pour réprouvable, or au Maghreb, région farouchement mâlikite, il existe des boucheries chevalines, et ceux qui les fréquentent ne sont pas poursuivis par la vindicte populaire.

De là une quatrième difficulté : quelle valeur attribuer, du point de vue d'une approche sociologique, aux écrits juridiques et théologiques ? Il est surprenant de constater que de nombreux chercheurs tiennent comme allant de soi l'opposition entre les idées et la réalité. Dès lors que l'écrit est le principal moyen de transmission des idées et que celles-ci reflètent les limites sociologiques de ceux qui les formulent et les soutiennent, s'appuyer sur le matériau que sont les textes c'est prendre le risque de décrire et d'analyser un modèle idéel, c'est-à-dire jamais réalisé. Or, le but des sciences sociales n'est-il pas d'étudier ce qui est et non ce qui doit être ? Certes, prendre appui sur des textes c'est s'en tenir à la seule étude des représentations et donc exclure celle des comportements. Mais tout le monde dans la communauté scientifique admettra sans difficulté qu'il s'agit là de deux domaines d'investigation autonomes. Ce qui pose un problème c'est plutôt cette opposition entre idées et réalité, comme si les idées ne relevaient pas elles aussi de la réalité. Une autre difficulté liée à la précédente est l'objection que croit opposer le point de vue positiviste selon lequel le comportement des individus n'est pas la

copie conforme de la norme légale posée par les détenteurs de l'autorité religieuse. En effet, cela est certain : n'importe qui peut observer que dans toutes les sociétés et dans toutes les religions, certains interdits — mais pas tous — sont souvent transgressés. Le fait qu'une norme soit transgressée remet-il en question cette norme ? De nombreux musulmans consomment des boissons alcoolisées sans pour autant remettre en cause la prohibition de ces substances — ils en boivent tout en sachant qu'elles sont illicites sur le plan religieux. Ils sont plus réticents s'agissant du porc, dont ils sont bien peu à admettre la consommation (13). Ce n'est pas parce que le comportement des musulmans ne découle pas directement de l'énoncé des prohibitions dans les textes, que ceux-ci doivent être négligés. Cela d'autant plus qu'une sociologie de l'islam digne de ce nom doit s'attacher non à décrire, en la résumant, la doctrine, mais plutôt à fournir des explications en mettant en évidence tous les aspects qui ne sont pas explicités.

La question qui se pose au sujet des prohibitions alimentaires islamiques est de savoir comment étudier un système d'interdits aussi hétérogène et qui a l'air de ne dépendre que de l'arbitraire des fondateurs des doctrines rituelles (14). Il est possible de surmonter l'hétérogénéité des prohibitions alimentaires islamiques si l'on accepte de s'en tenir au seul impératif de mettre à jour *la logique* qui sous-tend le système. Quelle que soit la doctrine à laquelle l'on a affaire, la même logique doit être à l'œuvre.



Cette approche repose donc principalement sur l'exploitation d'ouvrages de *fiqh* ainsi que sur notre expérience personnelle de l'islam maghrébin. Il ne s'agit ni de privilégier les textes, ni de sombrer dans la croyance délirante d'une société qui ne serait que le reflet du discours des juristes. Néanmoins si la pratique religieuse empirique a souvent

(13) De nombreux auteurs attestent qu'il y a toujours eu consommation de boissons alcoolisées en terre d'islam, malgré le châtiment encouru (Arié, 1973 : 382 ; Brunschvicg, 1982 : II, 274-275 ; Ferhat, 1993 : 444-445 ; Idris, 1962 : II, 590-591 ; Miquel, 1988 : 281-282). Dans le Damas du XIII[e] siècle, si la transgression de l'interdit qui frappe le vin et la sexualité en dehors du mariage est monnaie courante, on ne signale point de remise en cause du tabou sur la viande de porc (Pouzet, 1991 : 362-364). Le vin était vendu à Bougie au XII[e] siècle (Bourouiba, 1984 : 138) et faisait d'ailleurs l'objet d'un commerce soutenu entre le Maghreb et l'Espagne (Dufourcq, 1990 : II/492-493).

(14) Cela montre avec force que les interdits alimentaires, comme les autres, sont arbitraires et *artificiels*. Ils relèvent de l'art. Cela ne signifie pas pour autant que l'on peut s'en débarrasser du revers de la main — artificiel ne signifie pas illusoire ou faux. Cela veut dire essentiellement qu'il ne peut y avoir de société sans artifices. Dans un tout autre domaine, on peut signaler que les constructions morphologiques relèvent elles aussi de l'artifice.

tendance à s'écarter de la norme juridique, pour pouvoir apprécier la valeur de cet écart, il faut d'abord commencer par cerner la norme et être en mesure de la définir. Si l'on ignore que la consommation du cheval est réprouvée dans le mâlikisme maghrébin, comment être en mesure de comprendre la transgression de cette règle ainsi que son caractère marginal ? De nombreux Maghrébins s'abstiennent de consommer les fromages fabriqués en Europe, sous prétexte qu'entre dans leur fabrication de la graisse de porc. On peut penser qu'il s'agit là d'un point de vue forgé au contact des Européens et qui résulte de la répulsion que provoque chez les Maghrébins le régime alimentaire européen, où le porc occupe une place de choix. Pourtant la connaissance des écrits juridiques montre qu'il s'agit d'une croyance qui a un fondement scripturaire. La connaissance de la tradition juridique savante ne signifie pas cependant que l'on considère comme insignifiants les usages non fondés sur les textes ou non définis par les oulémas. Tenir compte des innovations locales ne doit pas empêcher de voir que la pratique rituelle contemporaine des musulmans continue d'être dépendante des règles posées par les juristes médiévaux. On ne peut pas opposer abstraitement ou mécaniquement un islam savant, qui serait purement livresque et par conséquent un idéal jamais réalisé, à un islam populaire qui serait la seule vraie religion digne d'être étudiée par l'anthropologie, l'ethnologie ou la sociologie. L'intérêt pour l'islam savant ne doit pas être vu uniquement sous l'angle d'une histoire des idées. Dans la perspective d'une approche sociologique, le détour par l'islam savant est nécessaire pour deux raisons au moins : a) il nous donne une description assez complète du système juridico-rituel propre à l'islam ; b) il permet de relativiser le jugement que l'on peut porter sur certains aspects de l'islam dit populaire.

En outre, l'approche historique, qui ne sera pas mise en œuvre ici, serait nécessaire. Elle devrait expliquer notamment pourquoi telle interprétation a fini par s'imposer, si le mâlikisme tel qu'il a fini par s'imposer est la simple actualisation des conceptions de son ancêtre éponyme, etc. (15).

(15) Dans l'islam sunnite contemporain, les oulémas soutiennent que la nourriture carnée des scripturaires est licite pourvu que leurs hommes de religion la tiennent pour telle et que les musulmans n'ont pas à chercher à savoir comment ils ont procédé en tuant leurs victimes. Cette interprétation apparaît la première fois sous la plume de Abû Bakr b. l-'Arabî (m. 1148), dans son commentaire coranique. Il serait intéressant de vérifier dans quelle mesure il en est l'auteur et donc d'examiner de plus près la filiation d'une telle idée, pour voir notamment si on ne la rencontre pas chez d'autres auteurs à son époque ou avant lui. Du reste, à l'issue d'un premier sondage dans les écrits mâlikites, les juristes ne sont pas d'accord entre eux à ce sujet.

Les prohibitions alimentaires dans le Coran

On peut distinguer dans le Coran trois groupes de versets en rapport avec notre sujet.

1) Le premier groupe définit la liste des aliments prohibés (16) :

2, 173

Dieu vous a seulement interdit *la bête morte, le sang, la viande de porc et tout animal sur lequel on aura invoqué un autre nom que celui de Dieu* (17).

5, 3

Voici ce qui vous est interdit : l*a bête morte, le sang, la viande de porc ; ce qui a été immolé à un autre que Dieu* ; la bête étouffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute, ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée — sauf si vous avez eu le temps de l'égorger — ou celle qui a été immolée sur des pierres (18).

6, 145

Dis : Je ne trouve pas d'interdictions au sujet de la nourriture, dans ce qui m'a été révélé, à part *la bête morte, le sang répandu et la viande de porc — car c'est une souillure — et ce qui, par perversité, a été sacrifié à un autre que Dieu*. Quant à celui qui est contraint d'en user, par nécessité, sans être pour cela rebelle, ni transgresseur, ton Seigneur lui pardonnera, car il est miséricordieux.

16, 115

Il vous a seulement interdit *la bête morte, le sang, la viande de porc et tout animal sur lequel on aura invoqué un autre nom que celui de Dieu*. Mais pour quiconque serait contraint d'en manger sans pour cela être rebelle ni transgresseur, Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux (19).

Dans ces quatre versets, d'époques très différentes, la liste des prohibitions alimentaires reste constante. Durant la période mekkoise comme durant la période médinoise, la liste des prohibitions ne change pas. Cette continuité historique constitue une objection sérieuse à la

(16) La discussion de la prohibition des boissons alcoolisées ne sera abordée ici que secondairement et seulement dans la mesure où elle peut aider à comprendre le problème que nous voulons traiter. Il est significatif que le Coran ne l'associe jamais avec les tabous qui se rapportent au régime carné.

(17) Le chiffre en gras indique le numéro de la sourate, le second le numéro du verset. Selon les spécialistes, ce verset date de l'an 2 de l'hégire, avant la bataille de Badr. Il est donc médinois.

(18) Ce verset est daté de l'an 10 de l'hégire. Les commentateurs et les juristes tendent à considérer généralement que le fragment « la bête étouffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute, ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée » n'est qu'une explicitation de la notion de *mayta* (Benkheira, 1996).

(19) Ces deux derniers versets sont datés de la troisième période mekkoise.

thèse selon laquelle Muhammad aurait repris certains tabous hébraïques pour attirer à lui les tribus juives arabes.

2) Le second groupe de versets, moins connu, est très important. Il s'agit de textes qui réglementent la pratique de la chasse :

5, 4

> Ils te demandent ce qui leur est permis : Dis : Les bonnes choses vous sont permises. Vous pouvez manger après avoir invoqué sur elles le Nom de Dieu, les proies saisies pour vous par les animaux que vous avez dressés comme des chiens de chasse, d'après ce que Dieu vous a enseigné.

5, 95

> Ô vous qui croyez ! Ne tuez pas le gibier lorsque vous êtes en état de sacralisation. Celui qui parmi vous en tuerait intentionnellement, enverra une offrande à la Ka'ba, comme compensation, un animal de son troupeau, équivalent au gibier tué [...] Une réparation équivalente consistera encore à nourrir un pauvre ou à jeûner afin que celui qui est fautif goûte les conséquences de son acte.

5, 96

> Le gibier de la mer et la nourriture qui s'y trouve vous sont permis [...] Le gibier de la terre vous est interdit aussi longtemps que vous êtes en état de sacralisation [...].

La licéité du gibier ne va pas de soi. En effet, on s'accorde pour considérer que le cœur du système des interdits alimentaires en islam est constitué par le premier groupe de versets. Ainsi selon le verset 5, 3, qui appartient à ce groupe, la victime d'un animal est illicite. Or un des modes les plus courants de la chasse est le recours aux bêtes de proie. Par conséquent, on peut dire — toutes considérations de chronologie mises à part — que 5, 4 tempère 5, 3 et que par conséquent ces deux versets doivent être considérés ensemble. C'est pour cela que la loi islamique permet la chasse sous certaines réserves. Alors que 5, 3 nous dit que la victime d'un animal est illicite, 5, 4 restreint le champ d'application de ce verset en excluant le cas de la bête de proie dûment dressée en vue de la chasse. Quant à 5, 96, il est important parce qu'il fait apparaître le statut singulier de la pêche. Le Coran distingue selon que le gibier vit dans la mer (*bahr*), ou sur terre (*barr*). Le pèlerin en état de sacralisation (*ihrâm*), qui doit s'astreindre à de nombreuses prohibitions, dont celle, par exemple, de ne pas tuer d'animaux tels que les poux, ne peut chasser mais il peut par contre s'adonner en toute liberté à la pêche. En tout état de cause, à partir de ces versets et de quelques rares traditions prophétiques, les juristes développent une casuistique extrêmement riche afin de réglementer l'activité cynégétique. Il ressort de l'examen de cette casuistique que l'effort essentiel vise à définir les conditions précises de la licéité des victimes des bêtes de proie. On retiendra dans cet ordre

d'idées que l'opposition *terre-mer* coïncide avec deux autres oppositions — *chasse-pêche* et *mise à mort-absence de mise à mort*. En effet, seuls les animaux marins — ou qui vivent dans l'eau — sont licites sans rituel de mise à mort. Peut-on mettre cela en rapport avec la représentation de la mer comme « un monde à part » (Miquel, 1980 : III, 365) (20) ? Tuer le poisson ne revient pas à verser le sang — ou bien parce qu'il en serait dépourvu totalement, ou bien parce qu'il n'aurait pas les mêmes qualités que le sang du bétail et des oiseaux. L'hypothèse pour laquelle nous penchons est que l'opposition entre animaux terrestres et animaux aquatiques recouvre l'opposition entre chaleur et froideur. Selon la médecine arabo-musulmane, le sang « est de caractère chaud et humide » (*Poème* : 17). Les quadrupèdes comme les oiseaux vivants sont chauds également au toucher ; cette chaleur disparaît après la mort (21). Cela nous permet de comprendre la nécessité à la fois de la saignée et de la mise à mort. L'une et l'autre doivent avoir lieu afin de débarrasser l'animal de sa chaleur naturelle, synonyme de vie. Or le poisson, même vivant, est froid ; il n'a donc pas besoin d'être abattu rituellement (22). C'est parce que le sang est chaud et que la vie de son côté implique la chaleur, que l'on en est venu à identifier sang et vie, et, de là, à faire du sang le siège de la vie. Du même coup tout être dépourvu de sang relèvera ou bien — comme les végétaux — du monde inanimé (*jamâd*), ou bien — comme les insectes — d'un univers à la lisière du vivant.

3) Vient ensuite un verset qui a trait à la nourriture des *ahl l-kitâb*, c'est-à-dire des juifs et des chrétiens.

5, 5

> Aujourd'hui, les bonnes choses vous sont permises. La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est permise, et votre nourriture leur est permise. L'union avec les femmes croyantes de bonne condition, et avec les femmes de bonne condition faisant partie du peuple auquel le Livre a été donné avant vous, vous est permise, si vous leur avez remis leur douaire [...].

Rappeler ce verset est très important dans la mesure où l'on a généralement tendance à l'oublier. Le but de ce rappel n'est pas seulement d'indiquer que le Coran déclare licite la nourriture carnée des scriptu-

(20) Le même auteur observe que le terme *samak*, par lequel l'arabe moderne désigne le poisson, désigne dans l'arabe classique « non pas seulement le poisson mais tout animal aquatique » (*idem*). En effet rares sont les juristes — comme l'imâmite Muhaqqiq l-Hillî — qui distinguent les poissons des autres animaux aquatiques.

(21) Pour découper la carcasse de la bête, après l'avoir égorgée, il est d'usage de la laisser « refroidir », car, dit-on, cela devient plus aisé.

(22) Pourtant selon un juriste shâfi'ite, si égorger les animaux marins est réprouvé, cela est permis dans le cas d'une bête de grande taille et qui survit longtemps hors de l'eau (*Farq* : II, 1024).

raires (*ahl l-kitâb*), il est surtout de faire ressortir que celle des non scripturaires est prohibée. Si on considère que les versets du premier groupe n'interdisent que les victimes sacrificielles païennes, alors on doit admettre que ce verset résoud la question des victimes non sacrificielles des païens et des scripturaires. Un autre aspect extrêmement important de ce verset est que le Coran y associe explicitement commensalité et intermariage : l'échange matrimonial, sous une forme restreinte il est vrai, est permis avec ceux avec lesquels l'échange alimentaire est également permis. Les juristes en infèrent la règle que la nourriture carnée de ceux avec lesquels le mariage est permis, est licite ; de la même façon, leurs victimes sont également licites — sauf pour le cas de l'esclave chrétienne ou juive qu'un musulman ne peut épouser mais dont la nourriture est parfaitement licite.

Ainsi le Coran interdit la consommation de quatre nourritures qui ont la particularité d'être toutes d'origine animale : la viande de porc, le sang, les cadavres d'animaux (*mayta*) et les victimes païennes (23). Si l'on excepte l'interdit qui frappe les boissons fermentées ainsi que les interdits ponctuels liés au culte — pour le fidèle qui jeûne ou le pélerin en état de sacralisation —, le Coran ne formule aucune autre interdiction alimentaire. Cependant si les chiens ne sont nulle part évoqués dans le Coran, cela veut-il dire pour autant que l'islam permet la cynophagie ? Elle est prohibée en référence non au Coran mais à la Sunna. La liste des espèces prohibées en islam est bien plus longue que celle que l'on peut rencontrer dans le Coran (24). L'islam se caractérise par un trait — à savoir que les sources scripturaires des tabous sont plus souvent les traditions de la Sunna que celles du Coran. On ne trouve dans ce dernier rien de comparable au Lévitique. Si l'on poursuit la comparaison avec la loi hébraïque, il faut rappeler que le Lévitique expose, comme l'ont montré certains auteurs, une taxinomie des animaux familiers des Hébreux, qui seule rend compte de la prohibition qui frappe certaines

(23) La notion de victimes païennes recouvre ici trois situations différentes : la victime offerte au dieu païen ; celle mise à mort en invoquant un autre nom que celui de Dieu, que ce soit celui d'une divinité païenne ou d'une quelconque autre puissance (djinn, saint...) ; et celle immolée dans le cadre d'un rituel magique (la victime immolée sur des pierres selon le verset 5, 3). On doit noter que plusieurs versets coraniques insistent sur l'invocation du nom de Dieu comme condition de licéité de la nourriture carnée (**6**, 118, 119, 121, 138 ; **22**, 36).

(24) Les oulémas comme les orientalistes s'accordent pour dire que la consommation de l'âne est prohibée en raison d'un hadîth. Ainsi Qurtûbî observe que l'on rapporte que le Prophète a interdit tout animal à canines et à serres ainsi que la chair des ânes domestiques à Khaybar (*Jâmi'* : VII, 118-119). Cf. également Zurqânî (*Sharh* : III, 91-92). « La tradition, observe Gaudefroy-Demombynes, date de Khaybar l'interdiction du mariage temporaire et de la viande d'âne. Le Prophète fait renverser les marmites et interdit de manger, crue ou cuite, la chair de l'âne domestique » (1957 : 170).

espèces : tous les animaux qui se présentent comme aberrants par rapport à ce tableau idéal, sont déclarés impurs et donc impropres à la consommation (25). Or quand l'on examine la liste des prohibitions coraniques, elle paraît à première vue hétéroclite : le porc (*khinzîr*) désigne une espèce animale, non le sang ou le cadavre animal.

Classifications

Il faut admettre que se pose à ce stade de l'analyse le problème des classifications en usage dans la littérature juridique. On vient de constater que les oulémas n'ont pas procédé à la manière des rabbins. Comme le prouve le témoignage d'un auteur comme Jâhiz, les savants musulmans connaissaient la distinction entre quatre grandes classes, fondée sur le mode de locomotion : 1) ce qui marche, 2) ce qui vole, 3) ce qui nage et 4) ce qui se traîne sur le ventre (Miquel, 1980 : III, 337, note 4) (26). Pourtant les juristes n'y font guère référence et n'essaient jamais de s'en servir, sauf peut-être en distinguant les espèces qui sont rivées au sol (*hasharât*). Ils confondent allègrement les deux premières classes, en gros les quadrupèdes et les oiseaux. Contre toute attente, ces derniers sont déclarés animaux « terrestres » (*barr*) — comme on l'a déjà indiqué, la seule opposition pertinente semble être espèces terrestres/espèces aquatiques. Même si des hadîths, qui ont donné lieu à de nombreux débats, reconnaissent l'opposition entre herbivores et carnivores — en réalité ils déclarent illicites les quadrupèdes munis de canines (*nâb*) (27) et les oiseaux pourvu de serres (*mikhlab*) —, cette opposition ne joue pas un rôle décisif dans la doctrine. En effet, les oulémas semblent rétifs à toute taxinomie définitive. Ainsi à l'intérieur de l'école mâlikite, certains auteurs permettent la consommation des rapaces, d'autres l'interdisent (*Qawânîn* : 139) (28).

(25) Cf. en particulier M. Douglas (1971 : 61-76) et la critique de D. Sperber (1975).

(26) À propos de l'ouvrage de Jâhiz, on a pu écrire : « Le reste de la classification offre le même désordre inextricable. Ce ne sont pas les observations qui manquent, mais le principe même d'une systématique » (Taton, 1994 : 513).

(27) « À Khaybar, écrit Gaudefroy-Demombynes, Muhammad aurait fait interdire la chair de tout animal sauvage à canines » (1957 : 570) (*Sharh* : III, 90-91).

(28) C'est pour ces raisons qu'il est surprenant de lire sous la plume de Hamza Boubakeur, grand connaisseur de la tradition mâlikite, que « la viande d'un animal est licite pour les musulmans s'il rumine et a la patte fourchue ou la corne fendue » (1972 : I, 213). Ce qui revient à faire sien le critère juif.

Ibn Juzayy procède à une classification assez singulière. Fait surprenant, il débute par une distinction que l'on a l'habitude de négliger : dissocier les animaux (*hayawân*) des choses inanimées (*jamâd*). Et c'est seulement après qu'il énumère une série de sept cas :

1. les animaux marins
   1.1. ceux qui sont licites
   1.1.1. animaux qui flottent morts sur l'eau (*tâfî*)
   1.1.2. produit de la pêche
   1.2. ceux qui ont des homologues terrestres licites
   1.3. ceux qui n'ont pas d'homologues
   1.4. ceux qui ont des homologues terrestres illicites (cochon de mer, chien de mer, chat de mer...)
   1.5. ceux qui peuvent vivre longtemps hors de l'eau

2. les carnassiers (lion, loup, guépard, ours, léopard, chien, hyène, renard, chat, lézard)
   2.1. ceux qui sont agressifs
   2.2. ceux qui ne le sont pas

3. les animaux volants
   3.1. les oiseaux sans serres
   3.2. les oiseaux à serres (aigle, vautour, autour, faucon, corbeau, milan, hirondelle)
   3.3. les insectes (abeille, sauterelle) (29)

4. les animaux à sabots (*hawâfir*)
   4.1. les équidés (cheval, âne, mulet)
   4.2. l'âne sauvage

5. les animaux issus d'une métamorphose (*maskh*) [éléphant, lézard, singe, hérisson]

6. les animaux répugnants
   6.1. la vermine (*hasharât*) (30)

(29) Que l'on ne s'étonne pas de voir rangés des insectes et des oiseaux dans la même classe : « le groupe des oiseaux qui volent [...] se divise en oiseaux de proie, en oiseaux qui ne sont pas de proie et en *hamaj*, ce qui signifie moucheron ou insecte volant » (Taton, 1994 : 512-513).

(30) La notion de *hasharât* est confuse : « ce dernier mot, lit-on sous la plume de R. Arnaldez et de L. Massignon, a l'inconvénient de désigner en arabe aussi bien les insectes que toute espèce de bestioles rampantes. C'est aussi le cas du mot *hawâmm* » (Taton, 1994 : 512). Les auteurs comprennent sous le nom de *hasharât* des bêtes comme la gerboise, le lièvre, le hérisson, les souris et les rats, les différentes variétés de lézards mais aussi les insectes aptères.

6.2. la « multitude rampante » (*hawâmm*) (31)
6.3. les scatophages

7. les sangs (*dimâ'*)

Il s'agit donc bien plutôt d'une casuistique que d'une classification reposant sur des critères cohérents ; c'est pour cela que le sang est rangé à la suite des espèces animales comme une nourriture possible. Par ailleurs cette classification insiste plutôt sur les espèces prohibées ou ambiguës. Ainsi à aucun moment ne sont évoqués les ovins, par exemple.

— *La notion de* an'âm

Une opposition courante dans le Coran est négligée. En effet, il y est souvent question des *an'âm*, comme dans 5, 1. (32). Que désigne ce terme ? Il ne désigne pas une classe particulière sur le plan zoologique. Si l'on recourt au commentaire de Tabarî, on y lit que ce terme désigne à la fois les camelidés, les bovins et les ovicapridés. Le grand commentateur, qui est suivi en cela par la majorité de ses successeurs, nous dit : le Coran a séparé l'espèce (*jins*) *na'am* des autres espèces animales (*Bayân* : IV, vi, 50-51) (33). Par conséquent, il n'est plus légitime de distinguer les camelidés des bovins et des ovicapridés. Il se trouve cependant que les troupeaux des pasteurs au Moyen-Orient sont constitués par ces trois grandes espèces (34). La classe *na'am* correspond donc aux animaux domestiques que l'on élève en troupeaux. C'est pour cela que la traduction retenue est souvent celle-là. Ce sont par ailleurs les seules espèces animales sur lesquelles le fidèle est tenu de payer l'impôt (*zakât*).

— *Nourriture et montures*

Dans cet ordre d'idées, on n'attire pas assez l'attention sur deux versets d'une grande importance :

(31) Miquel, 1980 : 377 et 340-341.

(32) Nombreuses occurrences dans le Coran : 3, 14 ; 4, 119 ; 6, 136, 138, 139, 142 ; 7, 179 ; 10, 24 ; 16, 5, 66, 80 ; 22, 28, 30, 34 ; 23, 21 ; 25, 44 ; 26, 133 ; 35, 28 ; 39, 6 ; 40, 79 ; 42, 11 ; 43, 12 ; 47, 12.

(33) Cf. également Qurtûbî (*Jâmi'* : VI, 34 ; X, 69).

(34) Le terme *ghanam* désigne à la fois les ovins et les caprins : « Le terme *ghanam*, l'un de ceux qui désignent l'espèce ovine, note A. Miquel, est en fait, à l'origine, le nom générique du petit bétail » (1980 : III, 322).

6, 138

Il y a des animaux dont on ne doit pas se servir comme bêtes de somme...

16, 8

Il a créé pour vous les chevaux, les mulets et les ânes pour que vous les montiez et pour l'apparat.

Certains juristes interprètent le dernier verset comme une prohibition implicite des équidés, d'autant que quelques traditions prophétiques formulent explicitement cette prohibition s'agissant des ânes et des mulets (35). Si l'on admet cette interprétation, on peut alors mettre à jour un autre principe de classification dans le Coran — l'opposition entre bêtes de boucherie et montures. Les animaux que l'on utilise comme montures ne doivent pas être mangés, tandis que ceux que l'on mange, on ne peut pas les utiliser comme montures (36).

Le problème du chameau reste entier puisqu'il est le seul, sans aucune ambiguïté possible, à faire partie à la fois des deux ensembles. Si aucune école juridique ne déclare sa chair illicite, on doit relever cependant que, selon la doctrine hanbalite, elle est impure — c'est pour cela qu'après en avoir mangé, le fidèle doit procéder à sa purification rituelle. On invoque à ce sujet un hadîth : « Faites des ablutions après avoir mangé de la viande de chameau, non après avoir mangé de la viande d'ovins... » (*Fatâwâ* : XXI, 10). Selon Qurtûbî, qui est, rappelons-le, mâlikite, le chameau occupe, parmi les troupeaux domestiques (*an'âm*), une place particulière, en raison de sa spécialisation dans le portage (*haml*) : « Les ovins (*ghanam*) sont pour les pâturages et pour la boucherie (*dabh*) ; les bovins pour les labours ; les camelidés pour le portage » (*Jâmi'* : X, 72). Si aucun équidé n'est cité ici, c'est parce qu'il n'entre pas dans la catégorie des *an'âm*. Dans un hadîth, une vache déclare à son propriétaire, qui l'utilise pour le portage : « Je n'ai pas été créée dans ce but, mais pour les labours ». Selon Qurtûbî, qui le rapporte, ce hadîth est la preuve qu'on ne doit se servir des bovins ni pour le portage ni comme monture, mais seulement pour les labours, la viande et le lait (*idem*). Le même auteur commentant le verset 16, 8, déclare que si Dieu a distingué les équidés dans le Coran, cela veut dire qu'ils n'entrent pas dans la catégorie des *an'âm* (*Jâmi'* : X, 73-74). Certains

(35) Qurtûbî résume la discussion dans une perspective juridique (*Jâmi'* : X, 76-77), tout en se déclarant partisan de la position selon laquelle manger du cheval n'est pas prohibé. Il explique également la prohibition des ânes domestiques par le comportement homosexuel qui leur est attribué (*Jâmi'* : VII, 119 ; X, 78).

(36) A. Miquel observe : « Il faut bien opposer, en gros, le troupeau nourricier des bœufs, moutons et chèvres à tout le reste, promis d'abord à porter les marchandises ou les hommes : chevaux, ânes, mulets, et chameaux surtout » (1980 : III, 324). On doit ajouter ce fait, qui place les chevaux en-dehors des espèces domestiques, qu'un musulman n'est tenu à aucun impôt sur ses chevaux (*Jâmi'* : X, 78).

juristes en concluent qu'ils ont été créés pour servir de montures et d'apparat, non pour être mangés (37) ; ce qui n'est pas son point de vue (*idem* : 76) (38).

Dans le domaine commercial, on distingue plusieurs types d'aliments carnés :

— la chair des quadrupèdes domestiques et sauvages ;
— la chair des oiseaux ;
— la chair des animaux aquatiques (*dawâbb l-mâ'*) ;
— les graisses animales sont rattachées à chacun des trois ensembles précédents ;
— le lait et ses dérivés (beurre, fromage), propres aux seuls mammifères, constituent un seul ensemble (*Risâla* : 202). Précisons qu'il s'agit là du point de vue mâlikite : on ne peut faire commerce d'un autre aliment carné comme un cadavre animal (*mayta*), le cochon, le chien ou le cheval (39).

Identification du vivant à l'animal

Revenons au distinguo évoqué plus haut : « Toutes les choses inanimées sont licites sauf les impuretés... » (*Qawânîn* : 138) (40). Autrement dit, si l'on excepte ces dernières, ainsi d'ailleurs que les substances nocives pour la santé comme les poisons, *l'interdit se rapporte au seul règne animal*. On peut en voir la preuve dans le fait qu'aucun végétal n'est prohibé si ce n'est les narcotiques. Comment rendre compte de cela ? Il faut selon toute probabilité évoquer la conception que se faisaient les musulmans de la vie. Même s'ils savaient les végétaux capables

(37) On peut citer cette fable, rapportée par Jâhiz : « Moïse demanda à Al-Khadir : Quelles sont les montures que tu préfères et lesquelles te sont les moins sympathiques ? — J'aime, répondit Al-Khadir, le cheval, l'âne, le chameau car ce sont les montures des prophètes. Je n'aime ni l'éléphant, ni le buffle, ni le taureau » (*Cadi* : 287).

(38) Dans un hadîth, le chameau est associé à la considération (*'izz)*, les ovins à la prospérité (*baraka*) et le cheval au bien (*khayr*) (*Jâmi'* : X, 80). Il est significatif que sont oubliés les bovins, c'est-à-dire les bêtes qui sont associées étroitement au travail de la terre.

(39) La vente des chiens est interdite dans la doctrine mâlikite, mais quand on tue le chien d'autrui on est tenu d'en rembourser la valeur (*Risâla* : 209). Selon un hadîth sont interdits à la vente : le vin, les cadavres, le porc, la graisse des animaux interdits et les idoles (*Bidâya* : II, 125).

(40) « Les objets sont de deux sortes : inanimé et animal. Quant aux objets inanimés, ce sont tous ceux qui ne sont pas ou n'ont pas été animaux, une partie d'animal, excrétion d'un animal — tous ceux-là sont purs, sauf les boissons fermentées » (*Rawdhat* : I, 13).

de croître, ils avaient tendance, dans le cadre d'une représentation très ancienne, à identifier ordre vivant et vie animale (41), d'où l'importance privilégiée du sang comme symbole même de la vie ou de l'esprit vital (*rûh*) (42). On peut invoquer un argument philologique : Ibn Juzayy oppose l'animal à ce qui est inerte et sans vie (*jamâd*), mettant ainsi implicitement les végétaux du côté du non vivant, principalement le minéral. Le vivant est défini, non comme dans l'aristotélisme, par la croissance (43), mais par la sensation et le mouvement volontaire (44). L'opposition entre animaux à sang froid — en arabe on dit plutôt « dépourvus de sang » — et les animaux à sang chaud — « pourvus de sang » — s'accorde tout à fait avec cette image, car tous les êtres et toutes les choses font partie d'une échelle des êtres, qui commence du plus simple et qui se termine avec l'homme, voire avec l'ange (45). De ce

(41) On peut citer à ce sujet Daniel Gimaret : « ...pour les mu'tazilites [école théologique] comme pour Avicenne, et contrairement à Aristote, la vie, caractérisée notamment par la faculté de percevoir, se limite, au sens propre, à la vie animale [...] Pour les mu'tazilites (et pour les *mutakallimûn* [les théologiens en islam] en général, les végétaux, bien qu'ils aient la propriété de croître ne sont pas des vivants [...] Dans les conceptions des théologiens, particulièrement à l'époque ancienne (pré-avicenienne), la vie est systématiquement associée au souffle vital, et l'on s'interroge à cet égard sur l'exacte distinction à établir entre *rûh* [esprit], *nafs* [âme] et *hayât* [vie]... Une façon de voir qui est, du reste, le fait de la langue arabe elle-même où *hayy* [vivant] et *hayawân* [animal] appartiennent à la même racine » (1988 : 232). Le même auteur admet en note que les positions des commentateurs du Coran sont moins tranchées (*idem*). Seule L. Bolens soutient que les savants musulmans ont emprunté à Aristote sa conception du vivant (1981 : 52). On peut ajouter les remarques de Mohammed Abdesselem au sujet de la poésie arabe classique, où il apparaît que la mort est « considérée comme le destin spécifique du monde animé » et comme « l'extinction du souffle vital qui anime les êtres doués de vie » (1977 : 74).

(42) Aux yeux des poètes arabes classiques, « l'écoulement du sang a concrétisé souvent...la mort » (Abdesselem, 1977 : 75).

(43) Aristote écrit : « [...] par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir » (1993 : 135-136). Quant à l'animal il est « fondamentalement identifiable grâce au critère de la sensation » (*idem* : 141).

(44) D'où l'assimilation entre vie et vie animale : cf. Tahânawî (*Kashshâf* : I, 401), qui reprend une définition de l'animal — comme un corps capable de croître, de sentir et de se mouvoir par la volonté — d'origine avicénienne (Goichon, 1938 : 69 et 146). Dans un ouvrage sur les divergences juridiques, Averroès aborde brièvement le problème de la définition du vivant : « Si le terme de cadavre (*mayta*) devait s'appliquer [à tout être] qui a perdu [les facultés] nutritive et de croissance, alors on devrait dire des plantes qui ont été arrachées que ce sont des cadavres, puisque la plante est caractérisée par la nutrition et la croissance » (*Bidâya* : I, 75-76) ; « la croissance n'est pas un signe de la vie, car les plantes croissent alors qu'elles ne sont pas vivantes » (*Jâmi'* : X, 155).

(45) Fakhr Dîn Râzî nous donne une image de cette échelle des êtres. Tout à fait en bas, il y a les quatre éléments, le plus lourd et le plus froid étant la terre ; à la suite vient le minéral, dont le sommet est occupé par l'or ; ensuite vient le végétal, qui commence avec la mousse et s'achève avec le palmier, en passant par les arbres fruitiers ; ensuite, l'animal — au plus bas les insectes, animaux dépourvus de sang, donc de ce point de vue proches des végétaux, au plus haut les *an'âm*, les équidés et surtout le cheval, l'animal le plus noble — ; enfin, l'homme, dont le portefaix est le plus proche de l'animal jusqu'au Prophète, qui est ainsi le sommet de la Création (*Tafsîr* : XXV, 108-109).

point de vue, les animaux à sang froid sont une étape transitoire entre les végétaux et les animaux à sang chaud.

Tabous, identité, altérité

1. Une thèse courante au sujet des interdits alimentaires est qu'ils traduisent l'inscription identitaire du sujet et du groupe auquel ils se rattachent. Cette thèse, que beaucoup de travaux cherchent à établir, toute intéressante qu'elle soit, comporte une faiblesse majeure. Elle présuppose éclaircies deux questions centrales : 1) la signification de la notion d'identité et 2) le rapport entre interdit et sujet. Ainsi les individus et les groupes insisteraient sur leurs particularismes notamment en matière alimentaire quand ils seraient en contact avec des individus et des groupes différents. L'identité serait donc définie de manière négative — par rapport à *l'autre*. Il ne s'agit pas cependant de récuser entièrement ce point de vue, mais de le développer plus systématiquement.

Pourquoi les interdits alimentaires doivent-ils être mis en relation avec la problématique de l'identité ? Dans son ouvrage exemplaire, Mary Douglas essaie d'expliquer pourquoi le respect des interdits alimentaires est vital pour la sauvegarde du groupe, mais elle n'explique pas pourquoi il l'est pour les sujets, sauf à supposer que la société s'impose à eux comme une contrainte fatale, avec laquelle ils doivent bien s'accommoder, même quand ils ne le souhaitent pas. Il y aurait selon elle une homologie entre corps physique et corps social. Les prohibitions alimentaires permettraient ainsi, grâce à l'évitement de certaines substances — alimentaires ou non —, de veiller sur l'intégrité physique et, de là, morale de la collectivité. Cette explication attrayante ne permet cependant pas de comprendre ni le respect des prohibitions par les sujets, ni les raisons de leur adhésion aux croyances liées à ces prohibitions, et encore moins les transgressions éventuelles. Si les individus appartenant à l'aire islamique n'enfreignent pratiquement jamais la prohibition du porc, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont insérés dans un groupe qui tient cette prohibition pour vitale, c'est parce qu'eux-mêmes la tiennent pour vitale pour eux-mêmes. Si le respect des prohibitions était essentiellement de nature conformiste et tenait principalement à l'emprise exercée par le groupe, pourquoi alors de nombreux individus, transplantés en milieu chrétien, continueraient-ils d'observer cette prescription et bien d'autres, alors même qu'ils n'y sont pas contraints ?

En témoigne l'exemple des musulmans vivant en France. Alors qu'ils vivent dans un cadre qui ne les encourage guère à respecter la prohibition du porc, ils sont selon une étude récente plus de 70% à ne pas en manger (Tribalat, 1995 : 100). Si l'identité dépend des interdits rituels, est-ce seulement parce que les individus ont été conditionnés dans leur plus tendre enfance à se soumettre à des normes déterminées ? Même si on n'envisage pas la socialisation comme simple conditionnement, on ne peut s'empêcher pourtant de n'y voir qu'une inculcation de valeurs, de croyances, de normes, d'attitudes et de rôles. Et si aujourd'hui le concept d'identité revient à la surface, c'est parce que la problématique qui lui sert de support vise à pointer principalement le refus de certains individus et groupes à se défaire de leur identité. Or cette problématique ne s'avère pas en mesure d'expliquer pourquoi les individus font dépendre précisément leur identité du respect des interdits. Ainsi les musulmans ne se contentent pas de réitérer leur foi en Allâh, en Muhammad, etc., et de rejeter les croyances auxquelles adhèrent certains de leurs voisins, de leurs collègues ou de leurs camarades de bistrot — ce qui importe à leurs yeux ce n'est pas seulement l'acte de foi, mais en sus l'accomplissement de prescriptions positives et négatives.

On peut partir de la considération suivante : il faut qu'il y ait de l'interdit pour qu'il y ait identité. C'est ce qui ressort de cette situation. Si l'interdit peut être dit fondateur de toute identité, c'est en raison du rôle qu'il joue dans l'émergence du sujet. Le sujet sort de l'indifférenciation grâce à l'intervention de l'interdit, notamment et surtout sur le terrain de l'inceste. La sortie de l'indifférenciation coïncide avec l'assignation d'une place généalogique (père/mère *ou* fils/fille). C'est seulement parce que l'interdit fait obstacle à la logique incestueuse, qui ne distingue pas entre les places généalogiques. Or l'interdit ne se présente jamais à l'état pur, mais toujours à l'intérieur d'un système symbolique défini et de surcroît identifié par un nom, soit celui d'une religion, soit celui d'une civilisation, voire d'une nation ou d'un État (46). La diversité des cultures ne fait que traduire la multiplicité des habillages. La logique de l'interdit est partout à l'œuvre, mais chaque culture a son style pour l'actualiser.

En second lieu, le fait qu'un musulman s'abstienne de consommer du porc sera mis automatiquement sur le compte de la religion, même s'il n'est pas pratiquant. Dans ce dernier cas, on parlera d'un attachement identitaire. Le fait qu'un individu d'origine chrétienne, pratiquant ou non, *a fortiori* anti-clérical, mange du cochon, ne sera jamais mis en

(46) Dans les États modernes, c'est dans le droit des filiations que s'exprime le discours de l'interdit (Legendre, 1992).

rapport avec sa religion d'origine. Car on met l'accent, selon une habitude de pensée assez courante au sujet de la chose religieuse, sur le fait qu'une religion constitue principalement un corps de prescriptions *négatives*. Par conséquent, puisque le christianisme n'interdit pas de consommer le porc, alors cet animal n'a rien à voir avec la religion chrétienne. Or on peut objecter que, si dans le monde méditerranéen seuls les chrétiens sont des consommateurs de porc, cela a probablement à voir avec leur religion ou peut-être plus largement avec leur culture. C'est un des principaux intérêts de l'ouvrage récent de Claudine Fabre-Vassas (1994) que de montrer que la consommation de porc est inséparable en Europe de la dimension religieuse et du conflit christianisme-judaïsme. À la prohibition juive, le christianisme a opposé la nécessité, voire l'obligation, de manger du porc dans un cadre rituel : la consommation du cochon par les chrétiens reflète « un choix par réaction, une élection par antagonisme » (Fabre-Vassas, 1994 : 13). Si on ne fait pas appel à l'opposition christianisme-judaïsme, on ne peut pas expliquer les croyances et les pratiques liées à l'élevage du porc comme à sa mise à mort ou à sa consommation. Le cochon a permis aux chrétiens de penser et de métaboliser à la fois leur rapport conflictuel aux juifs, à telle enseigne que le discours sur le cochon n'est qu'un discours sur le juif, c'est-à-dire sur *l'autre* (47). De l'identité, on passe logiquement à l'altérité.

2. L'hypothèse que l'on veut exposer ici prend son point de départ dans l'idée qu'il doit y avoir donc un rapport entre tabous alimentaires et altérité. Il ne s'agit pas de prendre le contre-pied des analyses qui associent étroitement identité et alimentation, mais seulement de tenter de montrer que l'on peut également expliquer les tabous alimentaires par le rapport à *l'autre* au sens large du terme. Du reste, on a tendance à oublier que identité et altérité ne sont que les deux faces d'une seule et même réalité.

— *La relation aux juifs et aux chrétiens*

Pour entrer dans le cœur de la discussion, on doit partir de l'observation suivante : les musulmans tiennent à souligner le fait qu'eux, à la

(47) « Le cochon [...], écrit de son côté M. Montanari, joue dans l'Europe chrétienne un rôle symbolique totalisant et fonctionne comme un véritable trait distinctif, surtout par rapport au monde islamique [...] L'Europe " carnivore " du haut Moyen Âge, l'Europe de l'économie sylvo-pastorale et des forêts mesurées en cochons ne peut pas ne pas considérer cet animal comme un symbole et comme une garantie de sa propre différenciation » (Flandrin et Montanari (eds), 1996 : 321).

différence des chrétiens — qui sont souvent leurs voisins *et* adversaires —, ils ne mangent pas de porc. Gardons à l'esprit cet arrière-plan du problème. On peut objecter que les musulmans ne sont pas seulement en relation avec les chrétiens, mais qu'ils sont également dans un rapport de proximité et de conflit avec les juifs — pourquoi alors soulignent-ils ce qui les différencie d'avec les chrétiens de manière privilégiée ? Tout d'abord, on doit noter qu'ils tiennent également à se distinguer des juifs. Le Coran porte la trace de cette préoccupation — on peut citer à ce sujet les versets 4, 160-161 (« Nous avons interdit aux Juifs d'excellentes nourritures qui leur étaient permises auparavant ») et 6, 146 (« Nous avons interdit toute bête à ongles à ceux qui pratiquent le judaïsme. Nous leur avons interdit la graisse des bovins et des ovins, à l'exception de celle de leurs dos, de leurs entrailles et de celle qui est mêlée aux os. Nous les avons ainsi punis pour leur rébellion »). Le *fiqh*, alors même qu'il déclare licite la nourriture carnée des juifs, en exclut les victimes et les parties qui leur sont illicites en raison précisément du verset ci-dessus.

Si l'on veut expliquer la plus grande importance accordée à la relation aux chrétiens, il faut certainement faire intervenir la conception répandue qui oppose un chistianisme « permissif » à un judaïsme « contraignant » et « rigide ». De ce point de vue, sur le plan casuistique, il y a moins de danger à suivre les habitudes culinaires des juifs — dont les interdits alimentaires englobent ceux des musulmans — qu'à adopter celles des chrétiens, dans la mesure où ces derniers déclarent licites nombre d'aliments interdits par la loi islamique et, avant, par la Torah.

Dans le Coran, la prohibition du porc qui est régulièrement rappelée, n'est jamais mise en relation avec le christianisme. Cependant un hadîth l'évoque : « J'en jure par celui qui a mon âme entre ses mains, il arrivera très promptement que le fils de Marie descendra parmi vous comme arbitre équitable. Il brisera les croix ; il fera périr les porcs ; il supprimera la capitation et il fera tellement déborder les richesses que personne n'en voudra plus... » (*Traditions* : II, 520). Dans l'oniriocritique musulmane, le sanglier symbolise la foi corrompue, la fortune mal acquise, un Nazaréen méchant et vil, tandis que sa chair, sa graisse, ses poils, ses boyaux et sa peau symbolisent des biens illicites. Quant au cochon, il symbolise l'homme d'une grande fécondité, d'une foi corrompue et aux ressources illicites. Rêver d'une truie dans son lit signifie que l'on va copuler avec une femme impie (*Rêves* : 390).

On doit ajouter à cela un fait morphologique et politique. Les juifs ont toujours été des minorités à l'intérieur de sociétés majoritairement musulmanes, constituant un danger bien moindre que les chrétiens.

C'est seulement au xxe siècle que les musulmans ont été confrontés à un État juif. Par contre, ils ont été souvent en conflit avec des États chrétiens, depuis au moins les croisades. Toutes ces raisons font que souligner ce qui sépare les musulmans des chrétiens est bien plus vital que d'insister sur ce qui sépare les musulmans des juifs. Dans un monde occidentalisé, l'ennemi ne peut être que le chrétien, tandis que le juif aura le rôle du comparse (48).

— *La mise en scène de l'altérité*

En dehors du fait que les aliments prohibés sont tous carnés — ce qui n'est pas dénué d'importance —, y a-t-il un autre dénominateur commun qui permet de réunir les quatre prohibitions coraniques ? Il faut reconnaître qu'en s'en tenant à la lecture du seul Coran, il est difficile, voire impossible, de répondre à la question ; il est nécessaire de faire un détour par les commentaires coraniques et surtout par les traités de *fiqh.* On n'y trouve pas la réponse formulée en toutes lettres, mais on peut commencer à l'entrevoir. Ce qui rassemble ces quatre aliments, c'est que chacun d'eux, à sa manière propre, signifie *l'altérité.* Si l'on accepte cela on peut comprendre la prohibition qui frappe la viande de porc. Notre thèse est donc que si ces quatre aliments sont interdits c'est parce qu'ils représentent l'altérité. Commençons par expliciter cela.

On admettra sans difficultés que ces aliments ont pour particularité première d'être d'origine animale, on l'a déjà souligné. C'est précisément la première manifestation de l'altérité. La nourriture carnée met en cause le rapport de l'homme à l'animal, voire à la vie tout court, dans la mesure où selon une représentation courante déjà évoquée, il n'y a de vie qu'animale (49). S'il n'y a pas d'interdits se rapportant aux végétaux, c'est parce que ces derniers ne sont pas considérés comme vivants. Par ailleurs, le rapport de l'homme à l'animal est ambivalent ; il s'agit d'un rapport à la fois de similitude et de différence, d'identification et de rejet. Les auteurs musulmans distinguent en gros quatre espèces d'êtres et d'objets : les minéraux, les végétaux, les animaux et l'ensemble anges-démons (êtres de lumière ou de feu). L'homme fait partie du troisième ensemble, c'est pour cela qu'il reçoit le nom de *hayawân nâtiq*, c'est-à-

(48) C'est, résumé, le point de vue fondamentaliste actuel. L'État d'Israël n'est qu'un « instrument » entre les mains de l'Occident « croisé ».

(49) « Tout [*être*] ayant un souffle de vie [*rûh*] est un animal » (*Lisân* : *s.v.*).

dire « animal parlant ». Qu'il soit rangé dans la même classe que les animaux, implique qu'il est d'une certaine façon leur semblable (50). D'ailleurs cette classification est hiérachisée ; elle se présente sous la forme d'une échelle des êtres. Dans cette échelle, l'homme occupe une place située entre les bêtes, incapables de parole, et les anges, êtres de lumière.

Ainsi en mangeant de la chair animale, l'homme mange un être avec lequel il est dans une relation de similitude plus grande qu'avec les végétaux ou les minéraux. C'est pour cela que l'on doit se demander si l'homme n'est pas tenu, d'une certaine façon, de manger les autres animaux afin de s'en distinguer. Ce qui constitue les hommes comme un groupe animal à part, c'est qu'ils mangent les autres mais ne se mangent pas entre eux (tabou de l'anthropophagie). D'un autre côté, s'abstenir de manger de la viande revient à s'enfermer dans la relation de similitude qui lie l'homme à l'animal, en raison du refus de manger son semblable. Le manger c'est *a contrario* le poser et se poser en même temps comme autre. De ce point de vue, on doit insister sur le fait que le régime carné, inconcevable s'il n'est opposé à l'anthropophagie, permet l'humanisation, c'est-à-dire la division au sein du règne animal, et la différenciation entre l'homme et les autres animaux. D'un certain point de vue, on peut relever une homologie entre régime carné et exogamie d'une part, anthropophagie et inceste d'autre part. De la même façon qu'il faut prendre son conjoint à l'extérieur des proches, de la même façon il faut prendre sa nourriture hors du groupe humain. Le tabou de l'anthropophagie implique que l'autre accède au statut de semblable. Autrement dit, pour que s'accomplisse l'humanisation des hommes, c'est-à-dire pour que tout homme voit en tout autre un semblable, il faut qu'il se sépare des autres espèces animales en bloc, il faut donc qu'il sorte de la relation spéculaire avec l'animal. Cette division primordiale précède ou coïncide avec l'affirmation du postulat hiérarchique, que son habillage soit religieux, philosophique ou scientifique.

Tout cela peut expliquer pourquoi les musulmans peuvent simultanément manger une nourriture carnée — puisque les animaux ne sont pas des êtres humains — et s'abstenir d'en consommer une autre (51). Si

(50) Les auteurs musulmans soulignent souvent cette similitude sur le terrain psychologique de la souffrance et du plaisir : Abû Bakr b. l-'Arabî dit de l'animal qu'il est « le semblable de l'homme dans le plaisir et la douleur » (*Qabas* : II, 613). On peut citer également à ce sujet le débat théologique sur les animaux et la souffrance, notamment du côté mu'tazilite (M.T. Heemskerk, 1995 : 170-174).

(51) Car le problème n'est pas seulement d'expliquer pourquoi tel groupe d'hommes s'abstient de manger telle espèce animale, mais aussi et surtout pourquoi il mange telle autre espèce et pourquoi aussi il ne s'abstient pas de nourriture carnée. Marcel Détienne observait au sujet de la Grèce antique : « Le choix de certaines nourritures et le refus de certains aliments sont les

l'on veut s'efforcer de comprendre cette attitude ambivalente, il est nécessaire de garder à l'esprit le rapport ambivalent à l'animal. Toutefois, cette analyse peut expliquer pourquoi l'on peut être porté à ne pas consommer une nourriture carnée, non les quatre prohibitions coraniques. Pour ce faire il est nécessaire de les considérer une à une :

— le porc est l'animal domestique des autres (Romains, chrétiens, sédentaires) ;
— le cadavre (*mayta*) appartient au monde de la mort, non à celui de la vie (52) ;
— le sang cumule deux attributs : d'une part il est une substance physique différenciée du corps et de ce fait impure, d'autre part il est, croit-on, une nourriture propre aux démons ;
— les victimes païennes sont les victimes mises à mort sous l'égide de divinités païennes, en leur honneur ou à leur profit, donc de divinités *autres* que le Dieu unique.

On peut évoquer également sur le plan comparatif l'épisode de la crise dite de « la vache folle ». On a développé à cette occasion en France un thème autour du logo « viande française », *i.e.* viande de « chez nous », présupposant par là que ce qui est produit par nous/chez nous est plus sain — correspond mieux à notre nature — que ce qui est produit par les étrangers, même si ce sont des Européens. L'inconscient français n'a cure de l'unité européenne. Il y a une certaine continuité entre l'homme et les espèces animales dont il tire sa nourriture carnée (53).

On peut à partir de là, poursuivant l'exposé de la thèse, soutenir que les tabous alimentaires auxquels nous avons affaire visent à faire barrage à l'altérité. D'ailleurs, sur la base de cette même proposition, on peut expliquer également la prohibition qui frappe les boissons fermentées dans la mesure où celles-ci engendrent chez l'homme qui en consomme *la déraison* et par conséquent le font devenir autre que lui-même, voire même autre que le concept d'homme. En témoigne le statut de l'ivrogne dans les traités de *fiqh* : il est généralement considéré en relation avec les cas du fou et de l'enfant, c'est-à-dire dans le chapitre où l'on discute de la

pièces complémentaires d'un seul système » (1972 : 78).

(52) Nous avons proposé une analyse de cette notion ailleurs (Benkheira, 1996).

(53) On doit relever à ce sujet cette remarque d'Edmund Leach : « L'extérieur est moralement ambigu. Le chez-soi est dans l'ensemble bienveillant et sûr, mais il contient des éléments hostiles ; au-delà des limites du chez-soi, le monde est toujours dangereux et souvent hostile » (1980 : 306). D'un autre côté on peut citer de nouveau le cas des Touaregs : « Il est malséant, écrit M. Gast, de se nourrir d'un chameau domestique qui porte un nom, a participé à la vie du groupe, aux guerres, aux exodes, qui est parfois chanté le soir dans les fêtes » (1968 : 128). C'est parce qu'il est entièrement intégré au groupe humain que le chameau est rarement consommé par les Touaregs.

non responsabilité de l'individu. Cependant, il faut bien admettre que cette proposition pose de nombreuses questions. Pourquoi faut-il faire barrage à l'altérité ? Nous faisons implicitement ici référence à la problématique défendue par Pierre Legendre et dont nous nous sommes déjà inspiré, qui pose que l'interdit, en tant qu'universel, fait obstacle au désir inconscient, incestueux par nature, et que la subjectivation repose sur ce mécanisme. En d'autres mots, faire barrage au désir incestueux et à l'altérité, est-ce la même chose ? En quoi les tabous alimentaires peuvent-ils être mis en rapport avec le mécanisme de la subjectivation, en dehors du fait très général qu'ils constituent la manifestation concrète de l'interdit ? En outre, quel est le lien entre ces tabous et l'interdit de l'inceste ?

On peut s'efforcer d'apporter un début de réponse, en soulignant le rapport entre altérité et différenciation. *Faire barrage à l'altérité, c'est s'opposer à la confusion, c'est-à-dire instituer la séparation.* Ni les shâfi'ites ni les mâlikites n'excommunient leurs coreligionnaires qui ne sont pas de leur avis au sujet du statut de la viande chevaline ; il ne s'agit pas à proprement parler d'une frontière rituelle comme celle qui est liée à la prohibition de la viande de porc. Cela va tout à fait dans le sens de l'idée que l'interdit qui frappe le porc ne doit pas être mis sur le même pied que celui qui frappe le cheval. Outre que le cheval est un animal noble pour les Arabes, il n'est point perçu comme impur. Le musulman accepte le cheval, comme d'ailleurs tous les équidés, dans son entourage immédiat, mais non le porc. Le mépris qu'il a souvent pour l'âne ne saurait équivaloir à celui qu'il a pour le cochon. Comparons avec l'Europe de l'Ouest. Il serait révoltant pour les Européens de consommer ou de voir consommer la chair d'animaux aussi familiers que le chien et le chat. Ce qui est important à noter, ce n'est pas que, par exemple, les Français mangent les cuisses de grenouille ni les Anglais le renard, mais pas plus qu'ils ne mangent le chien et le chat, ils ne mangent le rat ou le corbeau. *Les animaux impropres à la consommation n'appartiennent pas à la même catégorie.* Le chat et le chien sont prohibés parce qu'ils sont familiers, le rat parce qu'il est écœurant. Le chat, le chien comme le rat sont des bêtes familières de l'homme. Cependant cette familiarité, qui connote ici une proximité, n'a pas dans les trois cas la même signification. On peut signaler deux différences essentielles en tout cas entre, d'une part le chat et le chien, d'autre part le rat : 1) ni le chat ni le chien ne font partie des animaux qui rampent et qui grouillent ; 2) à la différence du rat, quand ils vivent dans le domicile humain, ils y sont soit comme membres du groupe, soit comme hôtes ; cela n'est jamais ou presque le cas du rat. Si les Américains tiennent les Français pour des cannibales parce qu'ils

mangent du cheval, c'est parce que les animaux domestiques tendent à bénéficier de l'état d'humanité. En islam, la prohibition du porc relève de la deuxième catégorie : le porc soulève autant de répugnance que le rat. Par contre l'interdit qui frappe le cheval ou le chien entre dans la première catégorie. On peut, dans la perspective de E. Leach, rapprocher cela de la différence entre les femmes qu'on n'épouse pas parce qu'elles sont trop proches et celles qu'on n'épouse pas parce qu'elles sont trop éloignées. Dans le premier cas, il s'agit du champ des relations incestueuses ; dans le second, les unions ne sont pas prohibées mais elles n'ont pas lieu. De nombreux Algériens mangent le cheval, mais tout de même malgré son prix très abordable, la grande majorité s'abstient d'en consommer. Cette attitude vis-à-vis de la viande chevaline témoigne que la dimension économique ne peut pas l'emporter sur la dimension symbolique. Si les individus ne se déterminaient qu'en fonction de critères utilitaires, ils devraient consommer de la viande chevaline pour deux raisons au moins — son prix et sa valeur diététique. Ils préfèrent pourtant ne pas manger de viande ou manger une viande plus chère plutôt que de s'approvisionner en viande chevaline. La concurrence entre l'utilitarisme et le symbolique apparaît au sujet d'autres questions. Quelques technocrates algériens ont formulé le projet d'exploiter économiquement le sanglier. On a envisagé de le chasser et de l'exporter vers des pays consommateurs. D'un point de vue strictement utilitaire, cela semble être une attitude logique : on ne le mange pas, mais c'est une ressource potentielle. Là aussi la religion l'a emporté sur l'utilité. Autre exemple significatif : le sacrifice annuel (*dhahiyya*). Pour des raisons économiques et financières évidentes, de nombreux gouvernements musulmans ont mené des campagnes de propagande pour dissuader leurs concitoyens de respecter ce rite, mais en vain. L'intérêt économique n'a jamais constitué un ressort assez puissant pour l'emporter sur les considérations religieuses.

Le sang, aliment démoniaque

La thèse généralement la plus répandue à ce sujet déclare que la prohibition du sang s'explique par le fait que le sang est le siège de l'âme (Chelhod, 1955 : 197) (54). Rappelons ce propos du vieux Frazer : le

(54) Pour le domaine occidental, voir B. Hell (1994 : 349 et sq).

tabou du sang « repose probablement sur la croyance courante que l'âme ou l'esprit de l'animal réside dans le sang » (1981 : I, 622). Du côté du judaïsme, on observe une relation d'évitement très forte. Après avoir été abattus, les animaux sont suspendus « de façon à ce que le plus possible de sang veinal s'écoule » (Wigoder, 1993 : 41a). On procède également au salage de la viande. Quant aux musulmans, outre l'idée que le sang est la matérialisation de l'esprit vital, ils peuvent invoquer différentes raisons :

1) On doit s'abstenir de consommer du sang parce qu'il est *chaud* et donc nuisible pour la santé ;
2) Tant que la viande n'a pas perdu une grande partie de son sang, elle n'est pas tendre et a un goût fort ;
3) Avant l'islam, les Arabes païens consommaient le sang (55) ;
4) Le sang attire les démons, qui s'en nourrissent (Chelhod, 1955).

Il faut faire quatre remarques à ce sujet :

– Le Coran — et cela les juristes le soulignent — n'interdit pas n'importe quel sang, mais seulement celui qui est versé, celui qui s'écoule de la victime mise à mort. C'est le sens obvié de 5, 3 ; et c'est l'interprétation que retiennent en tout cas de nombreux juristes.
– L'impureté du sang n'est que relative. En effet, les bouchers et sacrificateurs ne sont pas considérés comme impurs, en raison de leur contact quasi-permanent avec le sang (56). Ainsi ils ne procèdent pas aux ablutions après avoir mis à mort une bête. Dans le même registre, on doit mettre ce fait en rapport avec un autre point de la doctrine rituelle de l'islam qui considère généralement les déjections des animaux licites — urine et excréments — comme pures.
– Le sang du poisson n'est généralement pas considéré comme impur (57).
– On doit signaler également le fait que les musulmans n'ont jamais adopté les procédures juives pour vider la bête de son sang. Si c'était le sang en lui-même qui était prohibé, les musulmans n'auraient pas

(55) Commentant 5, 3, Gaudefroy-Demombynes écrit : « Il est évident que tout ce qui avait eu quelque rapport avec les anciens dieux devait être considéré comme illicite par les musulmans. Le sang, principe vital, était offert à la divinité » (1957 : 568).

(56) « L'ablution, estime Khalîl, n'est pas invalidée [...] par l'abattage des animaux [ni par]... la saignée [thérapeutique] » (*Abrégé* : I, 31).

(57) Ibn l-'Arabî déclarait ceci : « Si le sang du poisson était impur, il aurait été prescrit de le mettre à mort rituellement » (*Jâmi'* : II, 222). Selon des hanafites, nous confie Qurtûbî, la preuve que le sang du poisson est pur est qu'il blanchit quand il sèche, alors que celui des autres animaux noircit (*idem*). Averroès nous dit que les docteurs de la Loi sont unanimes à déclarer impur le sang des animaux terrestres (*barrî*), mais ils divergent au sujet du sang du poisson (*samak*) (*Bidâya* : I, 77).

manqué de le faire (58). S'ils ne l'ont pas fait, c'est que tout sang n'est pas illicite. De nombreuses traditions vont dans ce sens : ainsi la permission de manger le foie et la rate, considérés tous deux comme du sang coagulé.

Même si le Coran associe souvent la prohibition du porc et celle du sang, il faudrait les distinguer, pour pouvoir les expliquer, faute de quoi il faudrait s'en remettre à l'explication habituelle par « l'influence » de la Bible et du Talmud. Cette utile distinction peut permettre ainsi de ranger le sang avec les autres substances émises par les êtres vivants, comme l'urine, le sperme ou les excréments, auxquelles il faut ajouter des restes comme les poils ou les rognures des ongles. Or la plupart de ces substances sont non seulement impures mais aussi impropres à la consommation, pareillement au sang.

Pour être en mesure donc d'expliquer le statut particulier du sang dans les tabous alimentaires, on doit faire référence à son statut rituel. Le sang qui court dans les veines de l'homme en vie — qu'il dorme, qu'il prie ou qu'il se batte — n'est jamais impur ; seul est impur le sang que l'individu peut perdre soit à cause d'une blessure, soit à cause de la menstruation ou à la suite d'un accouchement pour les femmes. Seul le sang séparé du corps est impur, non le sang resté dans le corps (59). Par conséquent, on peut expliquer le tabou qui frappe le sang comme on a expliqué le tabou qui frappe le cadavre : le sang est impropre à la consommation non pas parce qu'il est impur, mais il est impur et impropre à la consommation parce que sa place n'est pas la table des hommes mais leur corps. Si le sang est le siège de la vie, il ne peut s'agir que du sang qui coule dans les veines de l'animal ; une fois qu'il a quitté sa demeure naturelle, il cesse de représenter la vie. C'est pour cela que le cas du sang est assimilable à celui du cadavre : séparé de l'animal, le sang est le symbole de la mort, c'est-à-dire antinomique avec la vie. Il ne peut donc logiquement constituer une nourriture.

À partir de là on peut soutenir que si le Coran insiste tellement sur la prohibition qui frappe le sang, ce n'est point parce que l'islam est l'héritier du judaïsme, mais parce que les Arabes païens et d'autres peuples moyen-orientaux consommaient ou avaient consommé, dans un cadre rituel ou non, du sang (Makhlûf : II, 114). S'ils avaient consommé

(58) 'Ikrima, un des plus anciens commentateurs du Coran, affirmait que n'eût été le verset 5, 3, les musulmans auraient été obligés d'adopter les usages juifs en matière de sang (Makhlûf, 1965 : II, 115).

(59) Cette thèse concorde avec la position défendue par certains juristes classiques. Nawawî observe que tout ce qui s'est séparé d'un être vivant (*hayy*) est impur excepté les poils, les cheveux, la laine et les plumes (*Rawdhat* : I, 15). Averroès expose les divergences à ce sujet (*Bidâya* : I, 75-76).

du sperme, on peut penser que le Coran aurait insisté avec la même force sur sa prohibition. Cette explication est cependant insuffisante, car on doit tenir compte de la croyance selon laquelle le sang serait la nourriture des démons. S'abstenir de consommer du sang revient donc à se séparer des démons.

Le porc ou l'institution de la négativité

L'interdit qui frappe le porc conduit à un ostracisme : le porc n'est pas seulement impropre à la consommation ; on ne doit pas non plus l'élever pour en faire commerce avec les peuples qui en mangent, et même sa vue constitue un spectacle écœurant (60). Il y a peu d'endroit où un musulman se sente plus mal à l'aise que dans une charcuterie. Les odeurs lui soulèvent le cœur, et il peut même vomir (61). Le porc doit disparaître du champ de vision des fidèles, il doit être expulsé de leur image du monde : son nom même devient tabou (62). L'interdit qui frappe le porc, qui est la seule prohibition de la chair d'une espèce animale énoncée explicitement dans le Coran, est d'un certain point de vue proche de celui qui frappe la vermine. De la même façon qu'on n'élève pas des rats pour les manger, on ne pratique pas l'élevage du porc. Dès lors il devient utile de s'interroger : le porc est-il interdit parce qu'il est répugnant ou est-il répugnant parce qu'il est interdit ? On peut également comparer cet interdit avec celui qui se rapporte à l'anthropophagie. Plusieurs juristes mâlikites médiévaux observent qu'il n'y a véritablement que deux tabous alimentaires : la viande de cochon et... la chair humaine (*Qawânîn* : 139) (63). On doit rappeler cependant que l'on peut, si l'on craint de mourir de faim, manger du cochon. Le principe

(60) « La gravité de l'interdiction religieuse musulmane qui pèse sur le porc, animal impur entre tous, écrit un historien du Maghreb médiéval, en avait supprimé l'élevage dans la Berbérie. Même dans les fondouks chrétiens, sa présence n'eût pas été tolérée... » (Brunschvicg, 1982 : II, 225).

(61) Ch. Le Cœur observait : « Le dégoût des musulmans pour le cochon va en effet jusqu'au haut-le-cœur. Un de mes amis, musulman algérien naturalisé et par ailleurs (car les deux ne vont pas nécessairement ensemble) détaché de toutes croyances et pratiques religieuses, entra un jour dans un restaurant européen à prix fixe et machinalement mangea la viande qu'on lui servait. Il la trouva excellente. Puis il regarda le menu et s'aperçut que c'était du porc. Saisi d'un spasme incoercible, il se leva aussitôt de table pour aller vomir aux cabinets » (1969 : 24-25, note 1).

(62) On ne peut le prononcer « en présence de gens respectables, ou bien près d'une zaouïa ou d'une mosquée, ni devant les tombeaux des saints et moins encore — car c'est le comble de la grossièreté — devant des aliments servis » (Destaing, 1925 : 219). On ne le désigne que par des euphémismes.

(63) Commentant le verset 6, 145, Qurtûbî relève de nombreuses divergences au sujet des espèces prohibées ; il conclut alors en déclarant que sont permises les chairs des carnassiers et des autres animaux à l'exception de l'homme et du porc (*Jâmi'* : VII, 116).

« nécessité fait loi » est bien connu des juristes de l'islam, même si certains casuistes émettent des réserves à ce sujet. Primo, certains déclarent qu'il vaut mieux se nourrir avec de la *mayta* qu'avec de la viande de porc. Il y aurait ainsi une hiérarchie des interdictions rituelles. Même si les oulémas répètent cependant cela à satiété, les fidèles sont plus que réticents sur ce chapitre : ils préfèreraient mourir plutôt que d'en arriver là. De façon générale, on doit noter que les fidèles répugnent à transgresser les interdits rituels en matière alimentaire. Secundo, même les juristes mâlikites qui soutiennent qu'en cas de nécessité on peut manger du porc, tiennent à préciser qu'il doit être immolé rituellement. C'est seulement dans une pareille situation que sa mise à mort rituelle le rend licite.

Récemment, on a soutenu que la prohibition du porc n'était pas aussi importante pour les musulmans que pouvaient le laisser croire les Européens, qui en font « un strict critère d'identification religieuse » (J.N. Ferrié, 1994 : 2029) (64). Ainsi si dans le Maghreb actuel, le porc n'est pas consommé dans les villages et petites villes, c'est parce qu'il « n'y est pas commercialement disponible ». Il est sous-entendu que quand il est disponible il est consommé (65). Cela n'est vrai que très partiellement : les consommateurs de porc au Maghreb sont une très petite minorité. Dans le monde rural, le sanglier serait cependant consommé. Pour finir, le soubassement religieux de la prohibition est remis en cause : le fait que des Maghrébins non pratiquants s'abstiennent d'en manger en serait une preuve. Pour nous en tenir au cas maghrébin, il est facile de réfuter cette interprétation cavalière. Primo, alors que du point de vue pénal, il vaut mieux manger du porc que boire du vin, les Maghrébins transgressent plus facilement le second interdit que le premier. Cela veut dire qu'ils attachent bien plus d'importance au premier, alors même qu'aucun châtiment physique n'est prévu pour punir le transgresseur. De fait en Algérie, dans la période qui suivit l'indépendance, alors qu'il existait encore des charcuteries, les musulmans qui les fréquentaient n'étaient qu'une très petite minorité. D'ailleurs toutes proportions gardées, les consommateurs de viande chevaline ne sont aujourd'hui guère plus nombreux que les consomma-

(64) Point de vue proche de celui défendu naguère par Snouck Hurgronje, qui écrivait : « Pour la masse inculte des Musulmans aussi bien que pour la plus grande masse des non-Musulmans, qui, les uns et les autres, font la plus grande attention aux formes, l'abstention de viande de porc en même temps que la circoncision sont tenues, dans une certaine mesure, pour le critère de l'Islam. L'importance exagérée attachée à ces deux préceptes ne trouve pas de soutien dans la Loi, car ils s'y trouvent sur le même niveau que beaucoup d'autres préceptes auxquels la masse attache moins d'importance » (cité in *E.I.2* : V, 21a).

(65) Seul Vincent Monteil soutient que les Maures, en période de disette, mangent du sanglier et du phacochère, alors même qu'il déclare que le porc ainsi que la vipère et la chauve-souris « sont considérés comme particulièrement abominables » (1951 : 13).

teurs de porc hier. Le cas des Français d'origine maghrébine est encore plus frappant. Certains donnent à manger à leurs enfants du porc mais n'en mangent eux-mêmes sous aucun prétexte. Cette transgression est toujours rationalisée. Les motifs invoqués sont soit diététiques — « le porc, c'est bon pour les enfants » —, soit sociologiques — « je veux que mes enfants vivent comme tous les Français » —, soit encore philosophiques — « c'est une superstition ». Secundo, le fait que des non pratiquants, voire des agnostiques ou des athées, respectent cette interdiction ne signifie pas qu'elle n'est pas religieuse mais plutôt que la définition de l'appartenance religieuse ne doit pas privilégier de façon exclusive l'adhésion à des croyances. De façon générale, cela devrait nous conduire à nous interroger sur le concept même de religion. Tertio, si l'éthylisme est perçu, du moins dans la jeunesse, comme une faute excusable, à condition que l'individu se range et s'assagisse une fois devenu mûr — après quarante ans —, la consommation de porc est au contraire perçue comme une rupture radicale avec le groupe, y compris par celui qui s'y adonne. De fait, ceux qui en consomment sont souvent des individus déjà marginalisés, au ban de la société, parfois dans une attitude de révolte. Manger pour eux du porc est une façon de dire leur mépris, voire leur haine de la société. On peut pardonner à celui qui s'enivre, on est révolté par celui qui mange du cochon. L'importance que prend à leurs yeux la transgression de cet interdit vient de la conscience qu'ils ont du poids de la religion dans la vie de la société. C'est parce que la société repose sur l'islam, dans lequel elle puise sa légitimité, que toute rébellion doit prendre la forme d'une attaque contre la religion. Dans cet ordre d'idées, on est en droit de soutenir que la consommation de viande de porc relève en milieu musulman d'un rituel blasphématoire ou plus simplement de rébellion (66). On peut consommer des boissons alcoolisées tout en s'estimant croyant et en étant considéré comme tel par son entourage (67), on ne peut manger du

(66) Il est intéressant de citer de nouveau l'enquête de l'INED (Tribalat, 1995 : 100) :

	Jeûne	*Porc*	*Alcool*
Turquie	70	70	58
Algérie	74	74	63
Maroc	84	77	69
Wolofs + Peuls	77	75	72
Mandés	82	77	77

Dans tous les cas l'attachement au jeûne est sinon supérieur du moins égal à l'attachement à l'interdit qui frappe le porc. Cependant, dans la plupart des cas — cela est frappant s'agissant des personnes d'origine maghrébine —, il est plus facile de transgresser la prohibition de l'alcool que celle du porc. Or à l'occasion de nombreux entretiens, il nous a été possible de constater que l'individu ne consomme du porc que parce qu'il a déjà rejeté l'islam comme religion ou qu'il est en voie de le faire.

(67) Selon Y. Qaradhâwî, un mufti égyptien contemporain, un homme qui boit de l'alcool tout en faisant la prière rituelle vaut mieux que celui qui boit sans faire de prière. La prière de l'ivrogne est licite pourvu qu'il prenne soin d'éliminer les traces de vin avant de faire sa prière (1987 : I, 83).

porc et continuer à se dire musulman. La seule transgression qui se rapproche de la consommation de porc, c'est celle qui a trait au jeûne obligatoire du *ramadhân*. Par conséquent, il n'est pas étonnant de rencontrer des Maghrébins qui consomment du porc, dans la mesure où les sociétés maghrébines engendrent elles aussi leurs rebelles. En outre, il est probable que la consommation de sanglier entre parfois dans le cadre de rituels magiques ou thérapeutiques, comme celle d'autres espèces prohibées — comme le chien ou le chat (Delheure, 1986 : 255, 257 et 258 ; Gast, 1968 : 272-273 ; Laoust-Chantréaux, 1991 : 87 ; Milliet, 1995 ; Pâques, 1964 : 405-409) (68). Quarto, invoquons de nouveau l'exemple instructif des Touaregs. Berbères peu islamisés selon leurs adversaires ou voisins (69), ils sont en tout cas extrêmement regardant s'agissant de leur nourriture carnée. Ainsi selon H. Lhote, s'ils peuvent chasser le phacochère, jamais ils ne le touchent directement de la main quand ils le capturent car, bien évidemment, ils l'assimilent au cochon (70). Si les conditions matérielles d'existence pouvaient influer sur le respect des prohibitions alimentaires d'origine religieuse, alors les Touaregs qui connaissent un état de malnutrition permanent auraient dû depuis longtemps manger un tel gibier. On peut citer également leur attitude vis-à-vis des cadavres d'animaux (71).

Si l'on en croit certains juristes mâlikites, les oiseaux munis de serres ne sont pas prohibés. Cela veut-il dire pour autant que les musulmans mâlikites en garnissent leurs tables ? À l'opposé, l'École mâlikite tient la consommation de la chair de hérisson pour licite ; or, au Maghreb, cet animal jouit d'un statut ambigu. Licite, il n'est pas consommé couramment ; on dit qu'au moment de la mise à mort il crie

(68) De nombreux historiens attestent de la présence de la cynophagie au Maghreb (Brunschvicg, 1982 : II, 226-227 ; Idris, 1962 : II, 592 ; Miquel, 1988 : IV, 279 ; Planhol, 1957 : 62).

(69) Voir les remarques de H. Lhote : « Leur islamisation est superficielle et relativement récente » (1984 : 193). Après leur conversion, ils « n'abdiquèrent rien de leurs mœurs ni de leurs anciennes coutumes païennes » (p. 201). Peu instruits dans la religion, beaucoup d'entre eux, nous confie le même auteur, ne suivent pas les prescriptions islamiques (202-203).

(70) « Les Touaregs... ne le mangent pas car il est impur, suivant la religion musulmane, mais ils le chassent volontiers. Ils le chassent par distraction, par sport, au javelot, avec ou sans le concours de leurs chiens. Ils le chassent si les Européens le leur demandent mais jamais ils n'y touchent de leurs mains. L'animal tué, ils le halent avec des cordes et celles-ci sont même abandonnées après usage. Naturellement aucune partie de la bête, poils, peau, n'est utilisée par les Touaregs » (1951 : 115).

(71) À ce sujet, on peut invoquer le témoignage de Odette Bernezat : « J'enrage ! Là, sur les rochers, nous venons de découvrir un mouflon mort, égorgé par un guépard. Les traces de la lutte sont fraîches, le corps de la bête encore chaud et le sang finit de cailler au soleil. Kader a juré en arabe et n'a pas voulu traduire. Bien que tout le corps soit intact, il est hors de question de s'emparer de ce trophée facile car « tu ne mangeras de viande qui ne soit rituellement égorgée ». Nous continuons notre route sans nous être arrêtés plus d'une minute, laissant derrière nous une masse de viande excellente, sacrifiée, hélas, par un égorgeur non rituel » (1985 : 97).

comme un être humain, et il est recherché et consommé pour les vertus thérapeutiques et magiques attribuées à sa chair. C'est dire l'écart entre la norme posée par les juristes et la soumission des fidèles à cette norme. On doit noter qu'elle est transgressée dans les deux sens : non seulement les fidèles consomment ce qui est prohibé, mais ils ne vont pas jusqu'à consommer tous les animaux déclarés licites par les oulémas. Quant à ces derniers, ils ne cherchent pas de leur côté à obtenir que les fidèles consomment toutes les espèces licites. Ce qui signifie probablement que les taxinomies des juristes ne coïncident que rarement avec celles élaborées par les populations. On peut voir là probablement une des raisons du caractère chaotique des classifications des espèces animales par les juristes. Voulant tenir compte de toutes les populations musulmanes et concilier les conceptions des Arabes, des Berbères, des Turcs, etc., ils ont été amenés à échafauder des classifications hétérogènes et contradictoires.

En islam, le mulet et le porc sont tous deux prohibés. Pourtant il ne viendrait à l'idée de personne de donner à ces deux prohibitions la même signification. On « sent » intuitivement que chacune devrait avoir sa propre signification. Probablement, il faudrait considérer que dans un cas, la prohibition est liée au respect qu'inspire l'animal, dans l'autre à la répulsion qu'il engendre. Ce n'est qu'avec écœurement que le musulman, même non pratiquant, peut évoquer le porc. Si les musulmans se réfusent à en faire l'élevage, ils vouent une certaine affection au mulet. Cela est encore plus vrai pour le cheval, que l'on peut tenir pour un animal « sacré ». On peut comparer la position des équidés de manière générale en islam à celle des chiens en Europe de l'Ouest.

Les auteurs qui choisissent une approche historienne traditionnelle, quand ils veulent rendre compte de ces tabous, adoptent une position diffusionniste : les usages sociaux comme les idées et les croyances sont diffusés dans un univers culturel oriental poreux et où les sociétés et les communautés communiquent entre elles plus que nous ne pouvons l'imaginer. Ils sont obligés de postuler cette absence d'étanchéité pour expliquer la présence chez des peuples différents d'institutions similaires — comme le tabou qui frappe le porc ou le voile féminin. Ils parlent alors d'emprunt ou d'influence. C'est ainsi que l'idée selon laquelle l'islam a emprunté aux juifs la prohibition du porc constitue un dogme qui a la vie dure. Comme le judaïsme a précédé l'islam, cette influence paraît évidente (72).

(72) Selon X. de Planhol, l'interdiction de consommer du porc est une « vieille coutume proche-orientale, pratiquée par les Égyptiens, les Sémites, les Lybiens » et qui a été transmise par ces peuples à l'islam (1957 : 60).

Il ne s'agit pas de critiquer abstraitement le diffusionnisme, car il repose tout de même sur des faits troublants et facilement constatables. En dehors de la prohibition du porc, on peut citer d'autres exemples qui semblent aller en faveur de la thèse de la continuité entre peuples de l'antiquité au Moyen-Orient comme le voile féminin, la circoncision et la langue religieuse technique. Le voile féminin apparaît comme un usage très répandu, et pas seulement parmi les peuples sémitiques, ainsi que l'atteste l'histoire de la plus haute antiquité au Proche-Orient. Le vocabulaire de son côté témoigne également d'une certaine continuité ou permanence dans de nombreux domaines : la parenté entre les vocabulaires religieux hébraïques, araméens et arabes l'atteste (cf. par exemple les termes *dîn*, *dam*, *zinâ*, *kaffâra*, etc.). Ce que l'on peut reprocher aux partisans de la thèse diffusionniste, c'est de voir une solution là où il y a un problème. La relative communauté anthropologique entre populations moyen-orientales ne doit pas être traitée comme une solution, mais plutôt comme un problème. Il faut rendre compte du fait que la prohibition du porc est partagée par de nombreux peuples de la même région. À ce jour deux grandes explications sont privilégiées : soit l'on postule, explicitement ou non, un peuple sémitique originel dont les différents membres auraient hérité la culture et les institutions, comme les différentes langues sémitiques seraient issues d'une langue sémitique mère ou souche, soit l'on recourt à la notion d'emprunt, se fondant sur le fait qu'un peuple peut emprunter à ses voisins des institutions ou des techniques. Il ne s'agit pas non plus de récuser absolument l'idée d'emprunt, car après tout, si l'on admet que l'homme n'a pas changé sur ce plan, de nos jours, les peuples non européens n'hésitent pas à emprunter à l'Europe ses institutions et sa technologie. Par conséquent, pourquoi les ancêtres des hommes d'aujourd'hui se comporteraient-ils différemment ? Par contre ce qu'il nous paraît nécessaire de mettre en doute, c'est que le sens d'une institution serait fixé *ne variatur*. Par conséquent, il est plus que probable que la signification du tabou de la chair porcine dans le judaïsme doive être distinguée de celle qu'elle a prise dans l'islam.

1) *Critique du rationalisme utilitaire*

Récemment plusieurs auteurs américains se sont essayés à l'explication de l'interdit du porc dans le judaïsme et en islam d'un point de vue anthropologique. Ils ont mis l'accent sur la relation entre plusieurs

dimensions. Nous prendrons comme exemple l'ouvrage de P. Farb et G. Armelagos (1985) (73).

Les auteurs partent d'un jugement de « bon sens » : le porc est un animal comestible, recherché par de nombreuses sociétés, pourquoi donc l'interdire ? Ils récusent l'explication hygiéniste proposée par Maïmonide au XII[e] siècle. Le bœuf, le mouton et la chèvre peuvent être aussi néfastes que le porc. Ils récusent également l'explication par l'identité culturelle : si les juifs ont interdit le porc uniquement pour se différencier des Égyptiens, alors ils auraient dû interdire d'autres animaux. Selon ces auteurs, il faut expliquer la prohibition de la viande de porc par « un phénomène d'interaction entre une idéologie, un système culturel et l'écologie » (Farb et Armelagos, 1985 : 139). Néanmoins concernant l'islam ces auteurs soutiennent une explication politique : Muhammad en reprenant l'interdit du porc aurait tenté de séduire les juifs afin qu'ils se convertissent à l'islam (*idem*). Cette explication a été empruntée par les auteurs à des islamisants.

En effet, quelques anciens historiens de l'islam expliquent un certain nombre de traits de la nouvelle religion, du moins à ses débuts et du vivant de son fondateur, par le désir de ce dernier de gagner à lui les juifs et les chrétiens. C'est ainsi en tout cas que l'on a l'habitude d'expliquer le

(73) Selon P. Diener et E.E. Robkin (Ecology, evolution and the search for cultural origins: the question of islamic pig prohibition, *Current Anthropology*, 1978 : 19, 493-540), cités par J. Henninger (1982), l'explication écologico-fonctionnelle permet de « comprendre le comment du fonctionnement des systèmes culturels », non « le pourquoi de leur origine » (Henninger, 1982 : 29-30). La seconde approche exige une investigation de type historique. Dans cette perspective, s'appuyant sur Frazer et l'exemple égyptien, les deux auteurs soutiennent que l'interdiction du porc en Égypte fut instituée pour assujettir les communautés villageoises au pouvoir central, car l'élevage du porc leur donnait une grande autonomie (p. 30). Or Henninger fait remarquer que l'exemple célèbre de la Chine atteste le contraire : dans ce dernier cas, l'élevage du porc s'est très bien concilié avec l'existence et le renforcement d'un pouvoir central. Cela étant, une telle situation était inconnue en Arabie, à l'époque de Muhammad. Il n'y a pas trace d'élevage ou de consommation de porc dans l'Arabie pré-islamique. Les passages consacrés par Jâhiz au porc doivent renvoyer à la Syrie et non à l'Arabie [*Cadi* : 331-332]. Quant à l'usage rituel de cet animal, il semble également absent en Arabie. À juste titre, Henninger s'en prend à l'économisme étroit des auteurs : « L'erreur fondamentale de la théorie discutée ici consiste à vouloir à tout prix trouver partout des motifs économico-politiques ; le facteur religieux n'est admis que comme moyen employé pour obtenir un effet, faute de moyens de contrainte extérieurs » (*Idem* : 38). Pour finir, il suggère, tout en s'appuyant sur Simoons [*Eat not this flesh* (Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1961)], une explication intéressante mais insuffisante : « Les nomades vivant dans les régions arides ont conçu un certain mépris pour le porc comme animal étranger à leur mode de vie et symbolisant les sédentaires méprisés ; sous l'influence des nomades, cette attitude s'est propagée chez les sédentaires du Proche Orient vers le milieu du II[e] millénaire avant J.C. La même aversion se trouve chez des peuples pasteurs non sémitiques. Chez les Sémites en Mésopotamie, à cause de l'influence sumérienne, l'aversion pour le porc était moindre, tandis que chez les Israélites cette attitude traditionnelle et courante était renforcée secondairement par des motifs religieux, de sorte que le refus de manger du porc devenait un signe distinctif » (*Ibidem* : 38-39).

fait que dans un premier temps, lors de la prière, on devait se tourner vers Jérusalem, que l'on jeûnait le 10 du mois de Muharram, jour de 'Ashûra, qui correspond au Youm Kippour des juifs, etc. Quand cette politique d'ouverture échoue, le Prophète substitue La Mecque à Jérusalem et le jeûne du Ramadhân au jeûne de 'Ashûra (74). Éminent arabisant et islamisant, auteur d'une très savante biographie du Prophète de l'islam, Gaudefroy-Demombynes écrit à ce sujet :

L'interdiction de la viande de porc est une imitation juive. Frænkel a montré que le nom du porc en arabe est d'origine hébraïque ou araméenne. Mohammed paraît avoir fait aux Juifs de Médine et peut-être aux Ansâr [tribus arabes islamisées] cette concession, qui était facile, car le porc, animal vorace, ne tenait qu'une place infime dans l'élevage de l'Arabie, pays pauvre (1957 : 161).

L'explication proposée est on ne peut plus politique. À la différence d'autres auteurs, il soutient que la concession n'est pas faite qu'aux Juifs mais aussi aux Arabes de Médine. Cela signifie que ces derniers s'interdisaient déjà la consommation de la viande de porc. Ce faisant l'éminent islamisant sous-entend qu'ailleurs qu'à Médine, les Arabes avaient l'habitude de consommer le porc et que la codification de l'islam aurait donc constitué une rupture. Ce que conteste d'autres arabisants, comme M. Rodinson.

Par conséquent, l'argument selon lequel l'islam prohibe la viande de porc pour attirer les juifs vers lui ne tient pas puisque cette prohibition n'a pas été abolie après que les juifs médinois contemporains du Prophète aient clairement montré leur refus d'adhérer à la nouvelle religion. Par ailleurs, il faut tenir compte du moment précis où le premier verset interdisant le porc a été révélé. Pour que l'hypothèse se tienne, il faudrait que le verset soit médinois, venant avant la rupture avec les juifs. Or les versets **6**, 140 et 146 ainsi que **16**, 116 datent de la troisième période mekkoise — époque où Muhammad n'est pas encore entré en rapport avec les juifs médinois —, alors que **2**, 168 date de l'an 2 de l'hégire, avant la bataille de Badr. Quant à **5**, 4-5, il date probablementde l'an 10, c'est-à-dire du *hajj l-wada'* à une période où il n'est plus question pour le Prophète de rechercher l'adhésion des juifs (75). Par ailleurs, à plusieurs reprises le Coran tient à préciser que Dieu a interdit aux juifs « d'excellentes nourritures » (4, 160-161) pour les

(74) Cf. par exemple Gaudefroy-Demombynes (1957 : 118 et 119-121). « Avec la communauté juive, Mohammed essayait de se rapprocher cependant en conservant la direction de la prière, la *qibla*, vers Jérusalem... » (*Idem* : 118). Plus loin on lit : « Le changement de *qibla* a isolé définitivement la communauté musulmane des Juifs et des Chrétiens » (*Ibidem* : 121). Si, déçu par les juifs, Muhammed a changé la *qibla*, pourquoi a-t-il maintenu la prohibition de la viande de porc ?

(75) *E.I.2*, article *mayta*.

punir (76). Le maintien de la prohibition du porc dans la loi coranique signifie évidemment que cet animal n'est pas compté parmi ces « excellentes nourritures ». De surcroît, on n'a pas vraiment fait la preuve que les Arabes contemporains du Prophète mangeaient le porc (77). D'après Maxime Rodinson, la prohibition de la viande de porc par la nouvelle religion au VII[e] siècle ne constitue pas une rupture, mais la confirmation d'un état ancien (78).

À l'explication par la politique, les auteurs adjoignent une explication par l'incompatibilité entre l'élevage du porc et l'écosystème. En effet, il n'est pas sans intérêt de citer *in extenso* le passage suivant :

D'un point de vue écologique, il aurait été maladroit, de la part de Mahomet, d'encourager l'élevage du cochon parmi ses fidèles. Depuis l'époque de Moïse, déjà, le paysage du Proche-Orient avait subi des changements dramatiques, dus à l'élevage et à des cultures trop intensives. Les forêts (dans lesquelles les cochons sont les mieux adaptés) avaient été progressivement transformées en pâturages et s'étaient finalement désertifiées — et le cochon ne peut survivre dans un tel milieu que s'il est élevé par l'homme. Les conditions d'aridité de la péninsule arabique étaient devenues telles qu'il était tout à fait aberrant, d'un point de vue économique, d'élever autre chose que des animaux mangeant de l'herbe et pouvant pacager sur de vastes territoires. Pour sa nourriture, le cochon entre en compétition directe avec l'homme et certains autres animaux domestiques, puisqu'il mange des graines, des noix et des tubercules, de même que pour l'eau — et cela, sans procurer de bénéfices secondaires. Les cochons, en effet, n'ont pas de laine qui puisse être annuellement tondue, et ne donnent pas de lait ; ils ne peuvent tirer une charrue, transporter des charges ou servir de montures. Il était donc absolument essentiel d'interdire l'usage d'un animal qui se serait transformé en catastrophe économique et écologique, si les gens avaient continué de l'élever en grand nombre (Farb et Armelagos, 1985 : 139-140).

Ainsi les auteurs rejettent l'image d'un Moïse expert en trichinose, mais inventent l'image d'un Muhammad économiste et géographe. En fait la problématique des auteurs est simple : il s'agit d'une espèce de darwinisme sociologique. Car n'écrivent-ils pas plus loin « qu'un commandement religieux finit toujours par disparaître s'il est mal adapté »

(76) Cf. les remarques de M. Rodinson dans *E.I.2* : « Mais, à Médine, l'important devient de délimiter l'Islam vis-à-vis du Judaïsme. La masse des prohibitions alimentaires juives conduit à insister sur le fait qu'Allâh ne désire pas imposer trop de charges à ses fidèles [...] Les prohibitions juives... sont expliquées comme une punition divine des fautes des Israélites » (II, 1086a).

(77) Un fait doit être relevé. Les commentateurs musulmans du Coran ainsi que les juristes écrivent que les Arabes païens consommaient du sang, des cadavres (*mayta*) et bien sûr les victimes consacrées aux divinités païennes, mais ils sont silencieux au sujet du porc. On peut s'interroger face à ce silence : si les Arabes païens consommaient effectivement du porc, se seraient-ils tus ? auraient-ils passé sous silence cette autre « perversité » de leurs adversaires ?

(78) Citant des sources grecques et latines anciennes (Strabon, Pline), il écrit : « D'après Sozomène (V[e] siècle), les Sarrasins s'abstiennent de porc et observent quantité de cérémonies judaïques... il s'agit peut-être, observe M. R., d'Arabes voisins de la Palestine soumis à des courants judéo-chrétiens. Mais Pline déjà... notait l'absence de porc en Arabie » (*E.I.* 2, II, 1084a). La situation n'était guère différente dans l'Arabie du Sud nous apprend M.R. : « Eratosthène signale l'absence de porc parmi les animaux domestiques de la région » (*Idem*, 1085b).

(*idem* : 142) ? Les prescriptions rituelles sont traitées donc comme les organes du vivant. Cependant il faut reconnaître que les auteurs sentent que l'explication par l'écosystème est insuffisante, c'est pour cela qu'ils proposent de l'articuler à l'idéologie et à la culture. Néanmoins ils persistent et signent :

Il est permis de penser que, si les conditions écologiques avaient rendu rationnel l'élevage du cochon, israélites et musulmans auraient été autorisés à en déguster la viande succulente et nutritive (*ibidem* : 140).

Il faut donc en conclure que la prohibition de la viande de porc est le résultat d'une décision réfléchie, qui s'explique par les conditions géographiques et économiques de la péninsule sud-arabique. De ce point de vue, la position de nos auteurs est on ne peut plus claire :

La prédominance de certains tabous alimentaires dans chaque société — pouvant apparaître à ceux qui n'y appartiennent pas ridicules, anti-économiques et souvent sans fondements — est longtemps restée un problème intellectuel inexplicable. Cependant... il n'y a en réalité rien de bien mystérieux là-dedans. Les tabous ont été établis pour des raisons toujours très saines, qu'elles fussent culturelles, écologiques ou économiques (*ibid.* : 149).

Cette problématique, pour être retenue, doit pouvoir rendre compte non seulement des raisons qui peuvent expliquer l'introduction d'une prohibition alimentaire, mais également de sa perpétuation alors que les conditions qui lui ont donné naissance ont disparu ou sont maîtrisables ainsi que de sa transgression. Aujourd'hui, grâce au développement de la médecine et des sciences, nous pouvons éviter de nombreuses difficultés liées à l'élevage et à la consommation du porc. Or de nombreux musulmans et juifs, y compris modernistes, s'abstiennent d'en manger, même quand ils vivent dans des pays où sa consommation est courante. Par ailleurs, depuis que cette prohibition existe, elle a été transgressée à plusieurs reprises par de nombreux individus : pourquoi les uns la respecteraient-ils et les autres non ? Les transgresseurs seraient-ils plus éclairés ou plus déviants ?

On peut faire une autre objection à ce rationalisme utilitaire. Si la prohibition du cochon s'explique par des raisons écologiques, comment expliquer celle qui frappe le sanglier, son double sauvage ? En effet, cet animal est, au Maghreb par exemple, tout à fait adapté au milieu écologique, tout en étant nuisible pour les cultures. Etant donné ce dernier aspect, il est dans l'intérêt des paysans de le voir disparaître. Pourtant ce sont les autorités qui organisent souvent des battues afin d'en ramener la population à un niveau acceptable, alors que les paysans ne le chassent ni ne le mangent habituellement. On voit par là que ni le motif écologique, ni le motif économique ne peuvent expliquer sa prohibition. Si on veut à tout prix chercher la raison qui rendrait compte du comportement des

paysans et surtout des montagnards maghrébins, réputés être peu religieux, c'est qu'ils ne veulent pas rompre les liens qui les unissent au reste des musulmans aux échelons local, national et régional. Ce faisant on doit admettre que cette prohibition constitue véritablement non seulement un critère d'appartenance à la *Umma*, mais également un de ses modes d'actualisation.

2) *Quand le rituel est inefficace*

Selon les juristes le rituel de l'immolation (*dakât*) n'est pas efficace sur le cochon — *ghayru 'âmila fîhi*, observent-ils. Même égorgé selon la Loi, il reste illicite. L'on pourrait dire la même chose au sujet de l'âne domestique, du chien ou du lion. Cette expression technique signifie principalement que le rite ne peut pas rendre licite la chair du cochon. Ce qui veut dire d'une part qu'il a pour fonction de rendre licite la chair des animaux appartenant aux espèces non prohibées, d'autre part que certaines espèces comportent des traits qui annulent l'effet du rituel. Le problème est de savoir quels sont ces traits. S'agissant de cela, les juristes parlent d'une prohibition qui frappe l'être même de la bête. Que faut-il entendre par là ? On pourrait être tenté d'interpréter cette notion dans le sens de la vieille anthropologie smithienne, ainsi que le fait par exemple A. Lods : si le cochon est prohibé, c'est parce qu'il est le siège de forces redoutables (1949 : 127-128 et 286) — comme pour le sang d'ailleurs, la même explication valant pour les deux prohibitions. Or on peut proposer une autre explication, qui n'a nul besoin de supposer chez les musulmans cette frayeur devant le « sacré », qui est censée caractériser les attitudes des « primitifs ». On doit également tenir compte d'un autre fait. Il y a unanimité en islam pour déclarer illicite la consommation de la chair de porc ainsi que la chair humaine. Pourtant il n'est nul besoin d'être versé en islamologie pour deviner que ces deux prohibitions ne sont pas identiques, contrairement à ce que l'on pourrait être tenté de soutenir au vu de certains textes (79). Voire même, est-ce que la prohibition qui frappe le lion, l'âne ou le rat est identique à celle qui frappe le

(79) Selon Avicenne, le sang humain et le sang du cochon se ressemblent en tout ; quant à la chair humaine, elle est très proche de la chair porcine, à telle enseigne qu'un marchand a pu vendre pendant longtemps de la chair humaine comme s'il s'agissait de cochon, jusqu'à ce que quelqu'un trouve des doigts humains mélangés à la viande qu'il avait achetée (*Qânûn* : 63-64). « Al-Râzî [le philosophe-médecin] dit que la plus équilibrée des viandes — si la sharî'a l'autorisait — est celle du porc. [Galien] estime qu'elle est la plus convenable pour l'homme : on fit en effet manger de la chair humaine à des gens, ils crurent que c'était de la viande de porc et ne remarquèrent aucune différence entre les deux, ni de goût, ni d'odeur, à cause de leur ressemblance » (Hosam, 1990 : 254).

porc ? Il faut, cela est certain afin de pouvoir rendre compte de l'ensemble des prohibitions, tenir compte du statut particulier de chaque espèce animale dans l'histoire humaine. L'âne domestique n'a pas le même statut que le lion, prédateur redoutable et dangereux pour l'homme. Or ce qui caractérise le porc, c'est qu'il est l'animal domestique et familier de nombreux peuples, voisins des musulmans, comme les Romains et leurs descendants les Byzantins, tous chrétiens. Un animal domestique est le reflet du groupe qui l'élève. Si le porc a pu acquérir le statut de symbole du christianisme, le chameau passe pour le symbole sinon de l'islam, du moins des Arabes nomades. Il faut introduire ici un postulat important : il existe un principe plus ou moins explicite sur lequel repose le régime carné, du point de vue islamique en tout cas, c'est que la nourriture carnée doit être fournie presque exclusivement par des animaux familiers, c'est-à-dire des animaux qui sont comme une extension du groupe humain qui les élève. C'est ainsi que de nombreux Maghrébins vivant en France rapportent souvent avec eux, à l'occasion de voyages dans leurs pays d'origine, gigots d'agneau et cotelettes sous prétexte que « leur » mouton a meilleur goût que le mouton français. Dans le domaine alimentaire, les frontières entre peuples et communautés sont plus solides qu'on ne le soupçonne. Ainsi, si on accepte de considérer que les individus ont tendance à donner une nette préférence aux aliments produits par leur communauté d'origine (80), alors on peut dire que, si le porc est prohibé par l'islam, ce n'est pas en raison de la force spirituelle qu'il recèle, ni parce qu'il constitue une aberration taxinomique, mais parce qu'*il est l'animal domestique des « autres »*. En faveur de cette hypothèse on peut faire état d'un autre fait que l'on peut observer parmi de nombreux musulmans en situation d'acculturation. Parmi ce groupe, certains transgressent l'interdit qui frappe le porc. Or l'on peut constater très souvent qu'ils sont bien peu nombreux à consommer par exemple un ragoût de porc ou de la choucroute, voire même du jambon ou du saucisson mou, et qu'ils se contentent de consommer du saucisson sec, de préférence à l'ail, du jambon fumé et du pâté, c'est-à-dire tous les produits culinaires où le goût du porc à proprement dire est effacé par la préparation. Dans cette charcuterie, on ne retrouve ni les couleurs caractéristiques du porc — le blanc et le rose —, ni l'odeur. On peut faire la même remarque à propos de ceux qui consomment le sanglier. La chair du sanglier n'a ni la même couleur ni la même saveur que celle porc. Même dans la transgression, ces individus restent à leur manière respectueux de l'interdit coranique.

(80) Ce qui explique par exemple l'attachement que l'on éprouve pour les habitudes culinaires des « siens » — pays, région ou famille.

Des victimes et des cadavres

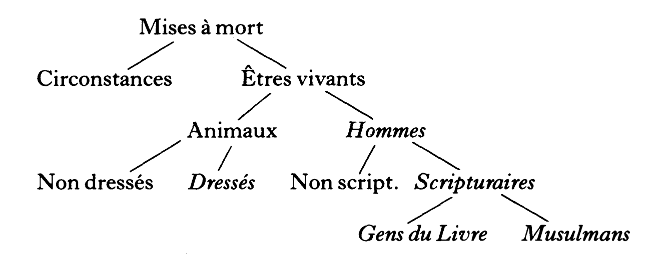
Les juristes distinguent les prohibitions ayant pour objet la nourriture carnée selon deux grandes classes, celles qui portent sur l'animal comme *espèce* (suidés, félins, équidés, etc.) et celles qui portent sur une catégorie de victimes (*mayta*, soit *munkhaniqa*, *mawqûda*, *natîha*, *mutaraddiya*). Pour ce qui est de la première classe, les juristes utilisent deux termes abstraits — *'ayn* et *dât*. Pour ce qui est de l'autre classe, ils parlent d'une prohibition motivée (*li sabab*). La différence entre les deux types de prohibition, est que la première concerne l'être même de l'animal, alors que la seconde est la conséquence d'une transgression, volontaire ou non, du code de l'immolation rituelle. Le mouton n'est pas habituellement illicite ; tué autrement que par égorgement il le devient. Par contre, aucune mise à mort ne peut rendre licite le cochon ou l'âne domestique, sauf en cas de force majeure ; cependant, dans ce dernier cas, n'importe quelle victime peut faire l'affaire.

L'interdit qui frappe la viande de porc relève de la première catégorie — c'est pour cela qu'il ne choque pas —, dans toutes les cultures il existe des animaux interdits — qu'il s'agisse du porc, du chien, du cheval ou de la grenouille, cela revient au même. Ce ne sont pas les mêmes animaux qui sont interdits, mais on ne peut pas dire qu'il existe une société dénuée de tout interdit alimentaire. L'espèce prohibée est chaque fois différente, seule persiste la prohibition.

Quant à l'interdit qui frappe les viandes non rituelles, il est de nature différente, car il ne porte pas sur une espèce animale particulière, mais sur la manière dont la bête a été mise à mort. Une bête morte de maladie ou à la suite d'une chute est-elle licite ? Et que penser de la bête que des fauves ont commencé à dévorer ? Par conséquent, à l'intérieur des espèces licites, il y a des victimes illicites. En islam on pose un certain nombre de règles rédhibitoires pour déclarer une viande licite. C'est pour cela que les ouvrages de *fiqh* sont un passage obligé ; ils nous donnent la description normative du rituel de l'immolation.

Il s'avère ainsi que la prohibition de la viande de porc et, à un moindre degré, celle des boissons fermentées, en islam, masquent plusieurs prohibitions qui se rapportent toutes au régime carné. Les observateurs non musulmans, surtout quand ils sont d'origine européenne, mettent en valeur ces deux prohibitions parce que ce sont celles qui tranchent le plus radicalement avec le régime alimentaire de leur culture d'origine, mais aussi parce que les musulmans quand ils entrent en contact avec des individus et des groupes chrétiens ou réputés tels, insistent sur ces deux

prohibitions pour s'en distinguer. Du même coup, les autres prohibitions alimentaires sont négligées, voire oubliées. Mais elles ne disparaissent pas pour autant, comme en témoignent les boucheries dites « musulmanes » qui se répandent en France et dans les autres pays européens où vivent des communautés immigrées musulmanes (maghrébins, pakistanais, turcs, arabes proche-orientaux, africains du Sahel, etc.) (81), ainsi que le souci des gouvernements des pays musulmans à n'importer que de la viande abattue par des sacrificateurs musulmans. On ne trouve pas en islam une classification des espèces animales, par contre on trouve une classification des mises à mort, qu'on peut représenter à l'aide du schéma suivant :



Pourquoi cette classification des mises à mort est-elle d'une importance capitale ? On peut soutenir que n'est licite qu'une viande instituée, c'est-à-dire un viande provenant d'une victime mise à mort selon la Loi. Une des significations principales de l'institution est ici *l'appropriation* : le rituel de la mise à mort est codifié pour garantir l'appropriation de la victime. Si la victime des fauves n'est pas licite, c'est parce que l'homme ne se l'est pas appropriée. Il en est de même de la bête morte d'une chute, d'une noyade ou d'une maladie. Dans toutes ces morts, l'homme n'intervient pas sauf si ce n'est de façon accidentelle (82). Pourtant il ne suffirait pas qu'un homme tue volontairement une bête en la précipitant d'une hauteur pour que celle-ci soit licite. La chute n'est pas retenue comme un procédé légal de mise à mort, en raison de son imprécision. La noyade est rejetée car elle est semblable à la strangulation — la mort y est le résultat de l'asphyxie.

Une des principales conditions de l'appropriation de la victime concerne l'agent de la mise à mort. La mort ne peut être donnée que par un être vivant. Quand ce n'est pas un humain, cet être vivant doit être

(81) G. Kepel, 1994 : 147-163.
(82) Sur l'idée de volonté dans le *fiqh*, on peut citer Linant de Bellefonds (1965 : I, 246-250) ainsi que M. W. Dols (1992 : 434-455).

humanisé, c'est-à-dire, dans le seul cas de la chasse, dressé spécialement en vue de la capture du gibier. Ainsi que l'écrit le juriste imâmite Al-Hillî (m. 1277), la bête de proie n'est qu'un instrument (*âla*) au même titre que l'épée ou la flèche (*Sharâ'i'* : II, 136). Le chien de chasse est le prolongement de la main du maître, à condition cependant que certaines conditions précises soient respectées. Quand il s'agit d'un être humain, il doit être un musulman ou un scripturaire, c'est-à-dire un homme appartenant à une religion abrahamique, fondée sur une loi révélée.

Il y a ainsi quatre registres :
1) animé/inanimé : la victime des circonstances appartient à ces circonstances, non aux humains ;
2) animaux/hommes : même dans la chasse à l'aide de bêtes de proie, la victime est celle des hommes, non celle des animaux qui l'ont prise. Dans la chasse, pourvu que le rituel soit respecté, les victimes sont propriété du chasseur. La principale condition est la plus grande proximité entre lui et sa bête de proie : elle doit avoir été dressée en vue de la chasse ; elle doit être lancée par lui sur la proie. C'est la volonté du chasseur qui se saisit d'un certaine façon de la force et de la vigueur de la bête. C'est pour cela que quand la bête a été mal dressée, ou quand elle se lance d'elle-même à la poursuite du gibier, ou quand elle se saisit d'un autre gibier que celui attendu, sa victime n'est pas licite ;
3) bêtes dressées/bêtes non dressées : le dressage est un mode d'appropriation de l'animal, c'est-à-dire un mode de réduction de l'altérité ;
4) scripturaires/non scripturaires : ceux qui ne disposent pas de loi reconnue ne peuvent remplir l'office de la mise à mort.

Il y a donc trois catégories de mort qui donnent lieu à des victimes illicites : la mort due à des circonstances diverses, la mort causée par des animaux non dressés pour la chasse et la mort donnée par des non scripturaires. Il s'agit des trois versions d'une représentation de la mort donnée par *l'autre* — les circonstances, les fauves et les païens (83).

Le semblable et l'autre

Les prohibitions alimentaires — qui ont trait à la nourriture carnée — reposent sur une différenciation préalable des groupes humains en même temps qu'elles la permettent. En effet, par ce moyen, les musul-

(83) Rappelons cette observation de J. Goody : « Les questions de la vie et de la mort [...] constituent partout dans le monde le domaine des religions » (1986 : 14).

mans spécifient leurs relations aux trois grands groupes humains qu'ils distinguent : a) juifs, b) chrétiens et c) païens. Ils établissent des frontières avec chacun de ces groupes. On peut même dire qu'il n'y a pas d'aliment carné qui ne soit interdit et qu'on ne puisse rattacher à un de ces groupes. Ce que les musulmans s'interdisent de manger, c'est toujours ce que d'autres s'autorisent ou s'interdisent de manger. On ne mange pas le cochon parce que c'est la nourriture des autres, mais on ne mange pas non plus le chameau victime d'un juif, parce que dans la loi hébraïque cet animal est prohibé. Par ailleurs, pour qu'un aliment carné soit propre à la consommation, il faut qu'il ait été le produit du rite, la fonction de celui-ci étant de garantir la proximité de l'aliment. Pour qu'une nourriture soit licite, il faut qu'elle porte la marque, même atténuée, de l'humanité. Si la nourriture carnée des juifs et des chrétiens est licite, c'est parce qu'après tout ces groupes reçoivent un statut d'humains, c'est-à-dire de semblables, tandis que si la nourriture carnée des païens est illicite, c'est parce qu'ils sont exclus d'une certaine façon de cette reconnaissance (84). La même logique rend compte du statut du gibier pris par la bête de proie. Si la prise d'une bête non dressée à cet effet est illicite, c'est parce qu'il s'agit d'un animal non humanisé. Le dressage rapproche la bête de l'homme, en lui donnant le statut de prolongement du chasseur mais aussi de membre du groupe. On peut dire la même chose au sujet des espèces animales : pour être licite, une espèce doit être proche. Ce qui est en jeu, à travers l'opposition du licite et de l'illicite, c'est la frontière entre le semblable et l'autre, le proche et le lointain. Pour qu'un animal soit propre à la consommation, il faut que tout en cessant d'être considéré comme semblable, il soit proche. Pour des peuples pasteurs, éleveurs d'ovins, de caprins, de bovins et de camelidés, de nombreuses espèces sont étranges et étrangères. C'est pour cela du reste que les seules espèces sauvages licites sont celles qui *ressemblent* aux espèces domestiques (Douglas, 1971 : 74), alors même que le gibier ne constitue qu'une source complémentaire de nourriture carnée. C'est pour cela également que la bête offerte en sacrifice au Dieu ne peut être qu'un animal domestique et, cela va de soi, un quadrupède — ce qui exclut les volatiles et surtout les poissons. Les sacrifices de poulets existent mais sont réservés aux entités inférieures comme les djinns. Seul le quadrupède domestique est digne d'être offert au Dieu, parce qu'il est le plus proche de l'homme tout en restant à part. Il est le plus à même de symboliser l'homme. Ainsi est-ce le cas de l'agneau

(84) Les aliments non carnés des non scripturaires, y compris leur poisson, sont licites. Un musulman peut manger le poisson ou la mangue d'un taoïste, non son escalope de dinde ou son steack.

offert en oblation par Abel selon l'exégèse coranique classique (85). Cependant les animaux dont la ressemblance physique avec l'homme est très poussée sont eux prohibés parce qu'ils ne seraient que des hommes métamorphosés — ainsi est-ce le cas du singe. En manger serait une forme d'anthropophagie.

Si les prohibitions alimentaires se rapportent exclusivement au régime carné, c'est parce qu'il n'y a de vie qu'animale. Le végétal ne connaît pas la vie et ignore en conséquence la mort. Arracher une plante ou sectionner une branche ou une fleur, ce n'est pas donner la mort. C'est seulement là où l'enjeu est la vie ou la mort, qu'est mis en cause le lien social et, de là, la fabrication de la subjectivité — ou ce qui revient au même l'humanité, dans deux sens. D'une part, la société repose sur une stricte ségrégation entre le monde des vivants et le monde des morts. Or tuer une bête c'est lui donner la mort. Les victimes sont ambiguës : elles appartiennent à la fois à la mort et à la vie. Si l'on s'en tenait à la règle qui sépare et oppose ces deux univers, aucune victime ne serait considérée comme propre à la consommation. C'est pour cela qu'il faut les arracher à la mort et lever l'ambiguïté dans laquelle elles se trouvent. Le rite sert d'abord à cela. Par ailleurs, la mort pollue l'être dont elle s'empare. Discutant le problème de savoir si les os du cadavre animal sont purs ou non, Qurtûbî déclare que étant donné qu'il y a de la vie en eux, ils sont également souillés (*najjasa*) par la mort (*Jâmi'* : XV, 59). La signification anthropologique du rituel de la mise à mort apparaît ainsi : il s'agit de lever la souillure dont la mort imprègne tout être vivant dans lequel elle se manifeste. On doit prendre garde cependant à ne pas envisager cette souillure sous un angle physique, elle résulte seulement du *désordre classificatoire*. C'est pour cela qu'on est fondé à dire qu'il en est du rite de la mise à mort comme du rite des funérailles — l'un et l'autre ont pour but de donner une place à la mort dans le monde des vivants, sans mettre en danger ce dernier. Ainsi, si les plantes ignorent la mort, aucun rite n'est nécessaire pour entrer en relation avec elles. Nous pouvons retrouver à l'œuvre ici la dialectique entre le proche et le lointain : c'est parce que les animaux sont proches de l'homme que le rite est nécessaire. D'autre part, s'il n'y a pas de vie végétale, alors il n'y a pas de relation spéculaire possible entre l'homme et la plante.

La thèse que nous proposons afin de rendre compte des tabous alimentaires en islam peut être étendue à d'autres religions et cultures.

(85) « J'ai entendu dire, déclare un exégète cité par Tabarî, que lorsqu'il fut ordonné aux fils d'Adam de présenter des offrandes, celui qui était pasteur avait un agneau, qui lui était très attaché et qui le suivait partout. Il ne possédait rien de plus cher. Pourtant, c'est cette bête qu'il donna comme offrande. Elle put paître longtemps dans le Paradis, jusqu'au moment où elle fut substituée au fils d'Abraham » (*Bayân* : VI, 187).

Ainsi, si l'on en croit le modèle élaboré par M. Douglas, le judaïsme prohibe toutes les espèces qui présentent des anomalies par rapport à leur classe. On peut donc voir dans les classifications hébraïques une procédure visant à mettre en scène pour les sujets la double séparation évoquée à l'instant (86). Par conséquent, la prohibition du porc en islam comme dans le judaïsme peut être rapportée à la nécessité de mettre à distance l'altérité, chacune des religions se singularisant par sa façon de mettre en scène cette interdiction.

On ne peut esquiver une question. Si le porc est chargé, comme espèce, de représenter la faille de l'altérité dans le système de la religion islamique, pourquoi ce rôle n'a-t-il pas été donné à une autre espèce ? Pourquoi pas le chien, le rat ou le renard ? Le porc comme ces différentes espèces permet l'avènement de l'altérité. Cependant alors qu'avec le renard, le musulman est opposé à la vie sauvage comme homme en général, avec le porc il est opposé aux non musulmans, c'est-à-dire à d'autres hommes, comme musulman. Avec le porc, l'idée d'humanité se scinde. Seul un animal domestique peut permettre cette scission. Car les musulmans mangent tout ou presque tout de ce que mangent les autres, sauf le porc.

Les interdits alimentaires n'ont pas d'utilité immédiate mais des conséquences. De même qu'ils n'ont pas de raison diététique ou médicale, ils ne peuvent être ramenés à des motifs économiques. Néanmoins, s'interdire de manger les victimes abattues par les individus appartenant aux autres communautés religieuses ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur le plan économique, morphologique, etc. Ainsi selon M. Weber, les interdictions alimentaires de la Torah « modifient radicalement les possibilités de la commensalité » (1970 : 464), c'est-à-dire les possibilités de l'échange alimentaire et par contre-coup de la socialité. Le commandement de ne se nourrir que d'une victime abattue rituellement oblige à habiter à proximité d'un boucher rituel. Cette ritualisation contraignit selon lui le judaïsme à se déplacer vers les villes et à se transformer en « un peuple paria » (1970 : 476). On peut observer jusqu'à un certain point de vue une tendance similaire dans les sociétés ouest-européennes actuelles pour ce qui concerne les populations musulmanes.

(86) On peut invoquer à ce sujet ce qu'écrit A. Lods : « La forme systématique sous laquelle la distinction entre animaux purs et impurs est présentée dans la Loi [Deutéronome et Lévitique] est récente : les prêtres ont cherché à déterminer certains critères physiologiques généraux permettant de reconnaître les espèces impures et par cette tentative quasi scientifique ils ont sans doute accru considérablement le nombre des espèces interdites ; mais le principe de la distinction remonte certainement beaucoup plus haut » (1949 : 285).

Considérer le domaine de l'alimentation en relation avec la religion et la ritualité permet de comparer islam et culture occidentale. Ce qui frappe de ce point de vue en tout premier lieu c'est l'absence d'interdits alimentaires rituels en Occident. Cela veut-il dire pour autant que l'alimentation s'est entièrement détachée de la ritualité ? Le discours objectiviste et utilitariste le prétend. Pourtant la popularité des ouvrages de gastronomie, les préoccupations diététiques ainsi que d'autres faits — comme l'importance sociale et symbolique du restaurant, la nourriture dans les fêtes —, montrent que le champ de l'alimentation est ritualisé tout en étant laïcisé. De ce point de vue, les habitudes alimentaires sont un des principaux lieux de cristallisation du phénomène ; elles ont complètement remplacé, par rapport au mécanisme de la subjectivation, les interdits de type religieux. C'est ce que relève D. Schnapper au sujet des émigrés (87). Cependant, on doit signaler une différence de taille entre Italiens et musulmans. Dans le cas de ces derniers on ne peut faire des interdits alimentaires de simples habitudes culinaires. Car tout en observant les mêmes interdits rituels, ils se différencient selon des clivages nationaux et régionaux, dans la mesure où ils ne mangent pas les mêmes choses : l'Algérien, le Marocain et le Malien ne mangent pas généralement de porc, mais chacun de ces groupes se spécifient par des traditions culinaires nationales. Ainsi l'appartenance religieuse ne se confond ni ne se dissout dans l'appartenance ethnique.

Conclusion

Pourquoi les prohibitions alimentaires se rapportent-elles surtout à l'alimentation carnée ? Nous pensons être en mesure d'apporter une réponse à cette question primordiale. On doit distinguer quatre aspects :
1) La viande est un aliment issu d'un vivant, qui doit être mis à mort.
2) La viande est un aliment issu d'un semblable. Ces deux premières hypothèses ont été présentées et développées précédemment.
3) La viande est un aliment issu d'un membre du groupe, ou à tout le moins familier.
4) Pour les trois raisons précédentes, la viande apparaît comme la nourriture la plus à même d'être ritualisée et de donner lieu à des rituels.

(87) « On a souvent remarqué, écrit-elle, la permanence des habitudes alimentaires chez les émigrés italiens en France ou aux États-Unis et, plus généralement, chez tous les émigrés » (1974 : 1151).

C'est pour cela que dans la plupart des pays musulmans, la viande est l'aliment le plus valorisé (88). C'est la nourriture de la ritualité et de la commensalité. Si en temps normal, on s'abstient de viande, une fête digne de ce nom, une cérémonie religieuse ou non, sont tout simplement impensables si elle fait défaut. Même si on ne mange pas tous les jours de la viande, on ne saurait s'en passer durant ces moments exceptionnels, quitte à s'endetter. Les lois de l'hospitalité, même atténuées considérablement aujourd'hui, imposent d'offrir à l'hôte un mets avec de la viande (Arié, 1973 : 380 ; Brunschvicg, 1982 : II, 270 ; Gast, 1968 : 127 ; Hubert, 1984 : 22-23 ; Laoust-Chantréaux, 1991 : 86 ; Lhote, 1984 : 114).

Cependant cette valorisation de la viande ne va pas sans une hiérarchisation : toutes les viandes ne se valent pas. La chair de poisson est certainement celle qui se trouve au plus bas de la hiérarchie des aliments carnés. C'est pour cela que le couscous au poisson, que l'on n'observe au Maghreb que dans deux ou trois régions très particulières, apparaît à la plupart des Maghrébins comme une offense aux règles culinaires de base (89). Le couscous, plat le plus éminent de la cuisine maghrébine et par conséquent plat de la commensalité, ne peut être associé qu'à la viande de l'animal le plus éminent, c'est-à-dire le mouton pour les citadins, le bœuf pour certains groupes berbérophones (90).

Le résultat est donc le suivant. Si l'on veut bien admettre que les tabous coraniques ont trait au régime carné et si l'on tient compte des hypothèses que nous venons de formuler, alors il faut constater que ces tabous portent sur l'aliment même qui symbolise la sociabilité et l'échange avec autrui. La viande est ce qui en même temps assure la médiation avec l'autre et permet de s'en différencier. Le même aliment, qui est au centre de la commensalité, comme objet de partage et moyen de lier, est aussi celui qui permet de séparer. De ce point de vue, la consommation d'une nourriture prohibée est la négation de l'échange social, sur lequel repose toute collectivité (91).

(88) Selon un hadîth, « la viande est le mets royal des gens, dans ce monde comme au Paradis » (*Zâd* : III, 185). De nombreuses sentences attribuent à la viande toutes sortes de vertus (éclaircir le teint, améliorer la vue, etc.).

(89) S'agissant du Maghreb, on doit relever que très souvent les populations n'y consomment que rarement du poisson, quand il n'est pas prohibé, et que les gens de mer y occupent un statut auquel est attaché un certain mépris.

(90) Le couscous dit « royal » — avec du bœuf et des merguez — que l'on sert dans les restaurants en France semble être une invention pied-noir à partir d'une innovation juive.

(91) Après avoir achevé la rédaction de ce texte, nous avons pu prendre connaissance de l'étude de M. Cook (« Early islamic dietary law ») publiée dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (n° 7, 1986, 217-277). La thèse que défend cet auteur, qui repose principalement sur l'opposition entre deux régions géographiques (Kûfa *vs* Médine), rejoint la problématique diffusionniste puisque les différences entre écoles juridiques sont rapportées aux différences entre les influences subies par ces mêmes écoles.

Je dois à la lecture attentive de Fanny Colonna de nombreuses remarques et suggestions. Je l'en remercie.

RÉFÉRENCES

Sources:

Abrégé : Khalîl (m. 1374), *Abrégé de la loi musulmane*, traduction et notes de G.H. Bousquet, 4 vol. (Paris-Alger : Maisonneuve-Maison des livres, 1956-1962).

Bayân : Tabarî (m. 923), *Jâmi' l-bayân fî ta'wîl l-Qur'ân*, 15 vol. (Beyrouth, 1984).

Bidâya : Averroès (m. 1198), *Bidâyat l-mujtahid*, 2 vol. (Le Caire, 1952).

Cadi : Jâhiz (m. 868), *Le cadi et la mouche*. Anthologie du Livre des animaux, extraits choisis, traduits et présentés par L. Souami (Sindbad, 1988).

Farq : Bakrî, *Al-i'tinâ' fî l-farq wa-l-istithnâ'*, 2 vol. (Beyrouth, 1991).

Fatâwâ : Ibn Taymiyya (m. 1328), *Fatâwâ*, t. XXI, éd. Ibn Qâsim (Rabat, 1981).

Jâmi' : Qurtûbî (m. 1272), *Jâmi' l-ahkâm*, 20 tomes, 10 vol. (Le Caire, 1987).

Kashshâf : Tahânawî (XIXe) : *Kashshâf istilâhât l-funûn*, 2 vol. (Calcutta, 1862).

Lisân : Ibn Manzûr (m. 1312), *Lisân l-'arab*, éd. Khayyât, 6 vol. (Beyrouth).

Poème : Avicenne (m. 1037), *Poème de la médecine*, trad. de H. Jahier et A. Noureddine (Les Belles-Lettres, 1956).

Qabas : Ibn l-'Arabî (m. 1148), *Kitâb l-qabas*, 3 vol., éd. Wald l-Krîm (Beyrouth, 1992).

Qânûn : Avicenne, *Al-qânûn fî t-tibb* (Beyrouth, 1984).

Qawânîn : Ibn Juzayy (m. 1340), *Al-qawânîn l-fiqhiyya* (Alger, 1987).

Rawdhat : Nawawî (m. 1277), *Rawdhat t-tâlibîn*, t. III (Beyrouth, s.d.).

Rêves : Ibn Sîrîn, *Le grand livre de l'interprétation des rêves* (Éditions Al-Bouraq, s.d.).

Risâla : Qayrawânî (m. 996), *Risâla*, éd. et trad. de L. Bercher (Alger 1979).

Sharâ'i' : Hillî, M. (m. 1277), *Sharâ'i' l-islam*, 2 tomes, 1 vol. (Beyrouth, 1930).

Sharh : Zurqânî (m. 1687), *Sharh 'alâ Muwattâ' Mâlik*, 4 vol. (Beyrouth, 1980).

Tafsîr : Râzî (m.1209), *At-tafsîr l-kabîr*, 32 tomes, 16 vol. (Beyrouth, s.d.).

Traditions : Bukhârî (m. 870), *Les traditions islamiques*, trad. A. Houdas et W. Marçais, 4 vol. (Maisonneuve, 1977 [1906]).

Zâd : Ibn Qayyim l-Jawziyya (m. 1350), *Zâd l-ma'âd*, 4 tomes, 1 vol. (Le Caire, 1928).

ABDESSELEM, M., 1977, *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du IIIe/Xe siècle* (Tunis).

ARIÉ, R., 1973, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (Paris : De Boccard).

ARISTOTE, 1993, *De l'âme*, trad., prés. et notes R. Bodéüs (Garnier-Flammarion).

BADAWI, A., 1989, *Défense du Coran contre ses critiques*.

BENKHEIRA, M.H., 1995, La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France, *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 92, 67-88.

— 1996, Chairs illicites en islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta*, *Studia islamica*, n° 84.

— 1997, Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islam (à paraître) *in* Pierre LEGENDRE (ed.), *Travaux du Laboratoire Européen pour l'Étude de la Filiation*, n° 2 (à paraître).

BERNEZAT, Odette, 1985, *Hommes des montagnes du Hoggar* (Grenoble : Glénat).

BOLENS, L., 1981, *Agronomes andalous du Moyen Âge* (Droz).

BOUBAKEUR, H., 1972, *Le Coran*, traduction commentée, 2 vol. (Fayard/Denoël).

BOUROUIBA, R., 1984, *Les H'ammadites* (Alger).

BRUNSCHVICG, R., 1982 [1940], *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vol. (Maisonneuve et Larose).

CAZELLES, H. et FEUILLET, A. (eds), 1979, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, article « Pureté et impureté », t. IX, 398-498.

CHAMPAULT, F.D., 1969, *Une oasis du Sahara nord-occidental. Tabelbala* (CNRS).

CHELHOD, J., 1955, *Le sacrifice chez les Arabes* (PUF).

DELHEURE, J., 1986, *Faits et dires du Mzab* (SELAF).

DESTAING, E., 1925, Interdictions de vocabulaire en berbère, *Mélanges René Basset*, II (Paris : Leroux), 177-277.

DÉTIENNE, M., 1972, *Les Jardins d'Adonis* (Gallimard).

DIGARD, J.P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion* (Fayard).

DOLS, M.W., 1992, *Majnûn: the madman in medieval islamic society* (Oxford).

DOUGLAS, M., 1971, *De la souillure* (Maspéro), 194p.

DOUTTÉ, E., 1984 [1908], *Magie et religion en Afrique du Nord* (Paris, J. Maisonneuve).

DUFOURCQ, Ch.-E., 1990, *L'Ibérie chrétienne et le Maghreb XIIe-XVe siècles* (Londres : Variorum).

Encyclopédie de l'islam, 2e édition, plusieurs volumes parus [articles : *hayawân, ghidâ', khinzîr, kalb, baqar, ibil, qird...*]

FABRE-VASSAS, Claudine, 1994, *La Bête singulière* (Gallimard).

FARB, P. et ARMELAGOS, G.,1985, *Anthropologie des coutumes alimentaires* (Denoël, éd. originale : 1980).

FERHAT, H., 1993, *Sabta, des origines au XIVe siècle*, s.l.

FERRIÉ, J.N., 1994, article « cochon », *Encyclopédie berbère*, tome XIII (Édisud), 2028-2031.

FLANDRIN, J.L., 1992, *Chronique de Platine* (Odile Jacob).

FLANDRIN, J.-L. et MONTANARI, M. (eds), 1996, *Histoire de l'alimentation* (Fayard).

FOUCAULT, M., 1969, *L'Archéologie du Savoir* (Gallimard).

FRAZER, J., 1981, *Le Rameau d'or*, t. I (Laffont).

GAST, M., 1968, *Alimentation des populations de l'Ahaggar* (Paris : Arts et métiers graphiques).

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, 1957, *Mahomet* (A. Michel), coll. « L'évolution de l'Humanité ».

GIMARET, D., 1988, *Les Noms divins en Islam* (Le Cerf).

GOICHON, A.M., 1938, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ* (Desclée de Brouwer).

GOODY, J., 1986, *La logique de l'écriture* (Colin).

HEEMSKERK, M.T., 1995, *Pain and compensation in mu'tazilite doctrine* (Nijmegen).

HELL, B., 1994, *Le sang noir* (Flammarion).

HENNINGER, Joseph, 1982, Nouveaux débats sur l'interdiction du porc dans l'Islam, *in* J.P. DIGARD (ed.), *Le cuisinier et le philosophe*, Hommage à M. Rodinson (Maisonneuve et Larose), 29-40.

HOSAM, E., 1990, *Le Taqwîm al-sihha d'Ibn Butlân, un traité médical du XIe siècle* (Peeters).

HUBERT, A., 1984, *Le pain et l'olive* (CNRS).

IDRIS, H.R., 1962, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes X^e-XIIe siècles*, 2 vol. (Adrien Maisonneuve).

JUBÛRÎ, A. M., 1977, *Fiqh l-imâm l-Awzâ'î*, tome I (Baghdâd).

KEPEL, G., 1994, *À l'ouest d'Allah* (Seuil).

LAOUST-CHANTRÉAUX, G., 1991, *Kabylie côté femmes*. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939 (Édisud).

LEACH, E., 1980, *L'unité de l'homme* (Gallimard).

LE CŒUR, Ch., 1969 [1939], *Le rite et l'outil* (PUF).

LEGENDRE, P., 1992, *Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États* (Leçon VI) (Fayard).

LEROI-GOURHAN, A., 1973 [1945], *Milieu et techniques* (A. Michel).

LHOTE, H., 1951, *La chasse chez les Touaregs* (Amiot-Dumont).

— 1984, *Les Touaregs du Hoggar* (A. Colin).

LINANT DE BELLEFONDS, Y., 1965, *Traité de droit musulman comparé*, I (Mouton).

LODS, A., 1949, *Israël, des origines au milieu du VIIe siècle* (Albin Michel).

MAKHLÛF, H., 1965, *Fatâwâ shar'iyya wa buhûth islamiyya*, 2 vol. (Le Caire).

MILLIET, J., 1995, Manger du chien ? C'est bon pour les sauvages !, *L'Homme*, t. XXV, n° 136, 75-94.

MIQUEL, A., 1980, *La géographie humaine du monde musulman, jusqu'au milieu du IVe siècle*, t. III (EHESS/Mouton).

— 1988, *La géographie du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, t. IV (Éditions de l'EHESS).

MONTEIL, V., 1951, *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental* (Centre IFAN-Mauritanie).

PÂQUES, V., 1964, *L'Arbre cosmique* (Institut d'ethnologie).

PLANHOL, Xavier de, 1957, *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse* (PUF), 146p.

POUZET, L., 1991, *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique* (Beyrouth).

QARADHÂWÎ, Y., 1987, *Fatâwâ mu'âsira. Al-'alâqât l-ijtimâ'iyya* (Alger).

SCHNAPPER, D., 1974, Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis, *Annales E.S.C.*, t. XXIX, n° 5, 1141-1159.

SERVIER, J., 1985, *Traditions et civilisations berbères* (Monaco : Éditions du Rocher).

SOLER, J., 1973, Sémiotique de la nourriture de la Bible, *Annales E.S.C.*, XXVIII, n° 4, 943-955.

SOURDEL, D. et J., 1996, *Dictionnaire historique et critique de l'islam* [article « interdits alimentaires »], (PUF).

SPERBER, D., 1975, Pourquoi les animaux

parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?, *L'Homme*, XV, n° 2, 5-33.

STRAUSS, L., 1989 [1952], *La persécution et l'art d'écrire* (Presses Pocket).

TATON, R., 1994 [1957], *La science antique et médiévale des origines à 1450* (PUF), coll. Quadrige.

TRIBALAT, M., 1995, *Faire France* (La Découverte).

VALENSI, L. et UDOVITCH, A., 1984, *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba* (Éditions des archives contemporaines).

WEBER, M., 1970, *Le judaïsme antique* (Plon).

WIGODER, G. (ed.), 1993, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (Le Cerf).